R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P.

La vida eterna y la profundidad del alma

Segunda edición

PATMOS
LIBROS DE ESPIRITVALIDAD
5

RAIMUNDO PANIKER

I. EUGENIO ZOLLI: *Mi encuentro con Cristo.* Prólogo de FRANCISCO CANTERA BURGOS.

II. P. BRUCKBERGER: *El valor humano de lo santo.* (Segunda edición, en prensa.)

III. GUSTAVE THIBON: *El pan de cada día.* Prólogo de RAIMUNDO PANIKER.

IV. JACQUES LECLERCQ: *El matrimonio cristiano.* (Segunda edición.) Prólogo de FRANCISCO MARCO MERENCIANO.

V. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *La vida eterna y la profundidad del alma.* (Segunda edición.)

VI. JESÚS URTEAGA LOIDI: *El valor divino de lo humano.* (Segunda edición.)

VII. NICOLÁS CABASILAS: *La vida en Cristo.* Traducción directa del texto griego y Estudio preliminar, de los PP. L. GUTIÉRREZ-VEGA, C. M. F., y BUENAVENTURA GARCÍA RODRÍGUEZ, C. M. F.

VIII. *La vida en Dios.* Original de un cartujo alemán anónimo, publicado por F. KRONSEDER, S. J. Prólogo de JUAN BAUTISTA TORELLÓ.

IX. JOSEF PIEPER: *Sobre la esperanza.* Prólogo de JOAN B. MANYÁ, PBRO.

X. EUGENE BOYLAN, O. Cist. R.: *Dificultades en la oración mental.*

EN PRENSA:

JOSEF HOLZNER: *El mundo de San Pablo.*
ANSELMO STLOZ: *Teología de la Mística.*

LA VIDA ETERNA
Y LA PROFUNDIDAD DEL ALMA

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID
1951

TRADUCCIÓN DE

ARSENIO PACIOS LOPEZ

GRÁFICAS «ORBE», S. A. - PADILLA, 82. - TELÉF. 261234. - MADRID

Intentamos hablar en esta ocasión de la vida futura y de la luz que de ella se desprende para nosotros, sobre todo considerando la profundidad del alma, en primer término en la vida terrena, luego respecto al juicio particular, y en el instante en que el alma se separa del cuerpo. De este modo podremos forjarnos una idea más veraz del infierno: vacío inmenso que jamás será colmado, abismo profundo del alma, privado del Bien soberano, que únicamente puede colmarlo.

Comprenderemos lo que es el Purgatorio, la pena que en él sufre el alma al no poder aún poseer a Dios, de cuya visión se verá privada durante cierto tiempo para expiar la culpa de no haber respondido a sus llamadas. Por fin, nos hallaremos en condiciones de apreciar mejor el feliz instante en el cual aquélla entra en el Cielo, instante que jamás se acaba, el de la vida eterna o de la visión beatífica, de la posesión inmediata de Dios visto cara a cara, único que puede colmar la profundidad inconmensurable de nuestra voluntad. Y veremos cómo esa misma profundidad se debe a que nuestro querer, ya en el orden natural, es iluminado no sólo por los sentidos y por la ima-

ginación, sino por la inteligencia, que concibe el ser en su universalidad y, por tanto, también el bien universal e ilimitado, el cual sólo se realiza de hecho en Dios, Bien infinito.

La vida futura nos baña, pues, con haces de luz que ayudan a vivir bien antes de morir; nos saca de nuestra habitual superficialidad, de nuestra somnolencia, revelándonos la profundidad sin medida del alma, que permanecerá en un desolador vacío por toda la eternidad, o se verá, por el contrario, colmada con la posesión eterna de Dios, Verdad suprema y Bien sumo y absoluto.

Los místicos, en particular Taulero y Luis de Blois (1), han hablado, a menudo metafóricamente, del «fondo del alma», contraponiéndolo a las cosas exteriores: lo llaman también «cima o ápice del alma» en oposición a estas mismas cosas sensibles consideradas como inferiores. Es menos conocido lo que ha dicho Santo Tomás, en lenguaje menos metafórico, sobre la profundidad de la voluntad y sobre su modo sin medida. Este punto doctrinal es, no obstante, capaz de iluminar, facilitándola así, la solución de muchos grandes problemas, impidiendo a los estudiosos detenerse en consideraciones superficiales.

Estas páginas han sido escritas cuidando constantemente la exactitud teológica y la propiedad de los términos, no recurriendo a la metáfora más que muy raras veces, sólo cuando no hay otro medio de expresión, y haciendo la advertencia de que se trata de una metáfora. Un libro así resulta un tratado de Los Novísimos, *o de los últimos fines.*

Su fin es iluminar las almas dándoles el sentido de su propia responsabilidad; intenta evitar que se precipiten en el abismo aquellas que se hallan en camino de condenarse, instruir con la doctrina sobre el Purgatorio a aquellas que cometen a menudo el pecado venial deliberado y no piensan en expiar sus culpas mortales ya perdonadas en el tribunal de la Penitencia. Pretende, sobre todo, dar una elevada idea del Cielo y de la eterna bienaventuranza, sea por oposición al infierno, sea por respecto a la visión de Dios, por lo que tanto hace sufrir, por breve que sea, cualquier dilación en el Purgatorio, sea, en fin, por la elevación infinita de nuestro último fin sobrenatural, que es Dios mismo: Dios visto claramente como El se ve y amado como necesariamente El se ama: Dios poseído sin posibilidad alguna de perderlo jamás.

Nuestro Señor Jesucristo y su Santa Madre se dignen bendecir estas páginas para que produzcan verdadero bien, duradero para la eternidad, a un gran número de almas.

(1) *Sermones de Taulero,* traducidos por Hungueny, 1935, tomo I, p. 76 ss., 201-203; tomo III, p. 52.

LA PROFUNDIDAD DEL ALMA HUMANA Y LA VIDA PRESENTE

Para proceder con orden, consideremos antes de nada cuán profunda es la sensibilidad iluminada por el conocimiento sensible, luego cuán profunda es la voluntad iluminada por la inteligencia. El progreso de las virtudes adquiridas, en mayor grado que el de las virtudes infusas o sobrenaturales, nos manifiesta estos abismos espirituales, y particularmente el progreso de la caridad en el alma de los Santos, bien en la hora de la prueba, bien en las del gozo en que abunda su apostolado.

CAPITULO PRIMERO

Sensibilidad y conocimiento sensible

La sensibilidad, principio de las emociones y de las pasiones, es, lo mismo que los sentidos y la imaginación, común al hombre y al animal. Se llama también *apetito sensitivo*, para distinguirlo de la voluntad es-

piritual, común al hombre, al ángel y a Dios, y que en nosotros merece el nombre de *apetito racional*.

Los movimientos del apetito sensitivo—emociones y pasiones—se producen cuando los sentidos y la imaginación nos colocan ante un objeto sensible que o nos atraiga o nos produzca repulsión. Así es como se despierta en el animal la necesidad de alimento; y, en él, las emociones y las pasiones asumen unas veces una forma dulce y tranquila, como en la paloma y el cordero; otras, una forma voraz y violenta, como en el lobo, en el tigre y en el león.

Entre las pasiones, la primera de todas y que todas presuponen, es el amor sensitivo; en el animal, por ejemplo, el amor del alimento de que siente necesidad. De este amor nacen el deseo, la alegría, la esperanza, la audacia, o el odio de lo que es contrario, la aversión, la desesperación, el temor, la ira.

La pasión no siempre es viva, vehemente, dominadora, pero puede llegar a serlo. En el hombre las pasiones deben ser reguladas y disciplinadas por la recta razón y por la voluntad; y en tal caso se convierten en fuerzas útiles para defender una gran causa. Por el contrario, las pasiones desordenadas e indisciplinadas vienen a ser vicios: el amor sensitivo degenera en glotonería, en lujuria; la aversión toma el torvo color de la envidia y de los celos; la audacia se transforma en temeridad; el temor degenera en pusilanimidad.

Así se advierte, lo mismo en el bien que en el mal, cuán profunda puede ser la sensibilidad. Y ésta se revela ya en el animal, tanto en el amor como en el odio: ved, por ejemplo, el león que se arroja sobre su presa, la leona que defiende sus cachorros: en el uno obra el instinto de conservación de la vida; en la otra, el instinto de conservación de la especie.

Pero esta profundidad del sentir se revela aún mejor en el hombre, ya que, en él, sobre la imaginación, está la inteligencia, que concibe el bien universal, y la voluntad, que desea un bien sin límites, que sólo en Dios puede tener realización. Si, pues, el hombre no se encamina por el sendero recto, si se forja un bien supremo, y lo busca no ya en Dios, sino en las criaturas, entonces su concupiscencia se hace imposible de satisfacer, puesto que anhela un bien sólo aparente y lo desea *insaciablemente*.

Si la voluntad, hecha para amar el bien supremo y su universal irradiación, está extraviada, entonces su tendencia hacia lo universal adolece de la misma desviación: asistimos al dedichado espectáculo de *una facultad superior enloquecida* y que influye, desgraciadamente, sobre las demás facultades. Es una triste prueba, pero prueba, sin embargo, de la espiritualidad del alma, como un recuerdo conservado, en la decadencia, de la propia grandeza.

Santo Tomás dice a este propósito: «*La concupiscencia natural* o—para decir la verdad—fundada sobre nuestra naturaleza, *no puede ser infinita*, ya que está restringida a las exigencias de la misma naturaleza y ésta no pide más que un bien limitado; del mismo modo que el hombre no desea un alimento infinito, ni una bebida infinita. Por el contrario, *la concupiscencia que no es natural*, esto es, *no basada sobre nuestra naturaleza*, puede ser infinita, al proceder de una razón desviada que concibe lo universal sin límites. Así, el que desea las riquezas, puede desearlas sin fin, puede ansiar hacerse cada vez más rico. Es esto precisamente lo que le acontece a quien coloca su fin supremo en las riquezas» (2).

(2) Cfr. Santo Tomás, I, II, q. 30, a. 4.

Mientras la concupiscencia natural, en el animal y en el hombre, es limitada, y lo mismo la del león, del tigre, del lobo, que estando ahitos no van en busca de más presas, la concupiscencia no natural, en el hombre depravado, es ilimitada, porque su inteligencia atisba siempre nuevas riquezas y nuevos placeres que le seducen; de ahí las querellas interminables entre los hombres y las guerras sin fin entre los pueblos. El avaro es insaciable, al igual que el ambicioso y el libertino. Y como el amor contrariado engendra el odio, existen odios que parecen no tener fin. «El odio es la cuba de las pálidas Danaides», como decía Baudelaire. Como refiere la Mitología, las Danaides, por haber apuñalado al esposo el día de sus desposorios, fueron condenadas a llenar en el Tártaro un tonel sin fondo, pena interminable de una depravación sin medida (3).

Si tal es la profundidad de la sensibilidad, común al hombre y al animal, ¿cuál no será la de la voluntad espiritual, común al hombre y al ángel?

CAPITULO II

La voluntad iluminada por la inteligencia. Su amplitud ilimitada

Pocos han meditado profundamente sobre la superioridad de la inteligencia respecto a la imaginación y en la de la idea respecto a la imagen que la acompaña.

(3) Esta profundidad de la sensibilidad humana se manifiesta menos en el orden del bien, porque en este orden nos induce a amar un bien espiritual accesible a la sola voluntad

La inteligencia difiere de los sentidos externos e internos, sin excluir los más elevados, en que tiene por primer objeto no los fenómenos sensibles, no el color y el sonido, o la extensión sensible al tacto, o el hecho interno de conciencia, sino el *ser*, o lo *real inteligible*, y el ser en su universalidad. La inteligencia conoce, por tanto, las *razones de ser* de las cosas, las causas de los acontecimientos y el fin a que miran; se eleva hasta el conocimiento de la Causa suprema, de Dios, Ser infinito y Bien infinito (4).

espiritual; como acontece con el amor a la familia y a la patria, siempre que se ordene al bien común, que es, sobre todo, de orden moral, como la justicia social y la equidad. Por el contrario, la sensibilidad de una persona depravada busca lo infinito en los bienes sensibles, les pide lo que no pueden darle; obtiene sólo desilusión y disgusto y—justo castigo—nada en la vida puede satisfacerla.

(4) Cualquier concepción supone, de hecho, en nosotros, la noción más universal de *ser*. Cada juicio que nuestra inteligencia pronuncia presupone el verbo *ser*. Digamos: «Pedro corre»; esto quiere decir que «Pedro *es* uno que corre». Cada razonamiento demostrativo expresa la *razón de ser* de lo que se demuestra (si es una prueba *a priori*), o la *razón de ser* de la afirmación de la existencia de una realidad (si la prueba es *a posteriori*).

Porque la inteligencia tiene por objeto el ser, busca la razón de ser de los hechos y de las cosas. Por eso el niño no cesa de multiplicar sus porqués.—¿Por qué vuela el pájaro?—Porque busca su alimento, éste es el fin: tiene alas, y ésta es la causa por que puede volar.—¿Y por qué tiene alas?—Porque es de su naturaleza tenerlas.—¿Y por qué muere?—Porque es un ser material, y todo ser material está sujeto a la corrupción.

Estas múltiples razones de ser (final, eficiente, formal y material), no son, como tales, accesibles más que a la razón, no a los sentidos, no a la imaginación. Sólo la inteligencia, que tiene por objeto el ser inteligible, puede conocer el fin, que es la *razón de ser* de los medios. Jamás podrá la imaginación aprehender la finalidad de las cosas como tal; aprehende sensiblemente la cosa, que es el fin, pero no la finalidad: las razones de ser de las cosas le son inaccesibles.

Así concebimos lo que por su naturaleza es capaz de perfeccionarnos, no sólo en nuestras facultades inferiores, sino incluso en las más nobles y elevadas. Por consiguiente, la inteligencia concibe lo que en todo lugar y siempre *debe* ser el bien para de este modo perfeccionarnos; y como concibe el *ser universal*, que no se realiza concretamente sin límites más que en el *Ser supremo*, concibe también el bien universal, el cual no se realiza concretamente sin límites más que en el *Bien soberano*, el cual es la bondad misma (5).

Esto manifiesta la inmensa distancia que media entre la *imagen* y la *idea*, por confusa que ésta pueda ser. La imagen no contiene más que fenómenos sensibles yuxtapuestos: por ejemplo, la imagen del reloj sólo representa lo que el animal puede ver: color, sonido, resistencia. Al contrario que la imagen, la idea contiene la *razón de ser* que hace inteligibles estos fenómenos. El reloj es una máquina que se mueve con movimiento uniforme para indicar la hora solar. Tal razón de ser jamás la podrá captar el animal: el niño, en cambio, lo logrará fácilmente.

Mientras los sentidos y la imaginación no alcanzan más que a seres *sensibles*, en cuanto *sensibles* y por consiguiente *singulares*, y en determinada porción de espacio y tiempo, la inteligencia aprehende estos mismos seres sensibles y los estudia y comprende *como seres*; capta en ellos cuanto hay de inteligible y, por lo mismo, de universal y, por lo tanto, realizable en cualquier porción de espacio y de tiempo. La inteligencia alcanza, al concebir el reloj, lo que él tiene necesariamente que ser, en todas partes y siempre, para cumplir su cometido de indicador de la hora solar.

Del mismo modo alcanza no solamente tal ser sensible, sino *el ser inteligible en su universalidad*. Y de aquí se sigue que la inteligencia conoce no solamente un tal bien sensible y agradable, accesible a los sentidos, sino el bien *inteligible*, lo que constituye el bien.

(5) No solamente concibe la inteligencia el Ser Supremo soberanamente perfecto, sino que intuye—al menos confusamente—que ese Ser debe existir necesariamente. Se dan, de hecho, en el mundo, seres que llegan a la existencia y después desaparecen: así todos los cuerpos corruptibles. No existen, pues, por sí mismos: los del pasado lo mismo que

Mas si esto es así, ¿cuál no ha de ser la profundidad de nuestra voluntad espiritual, iluminada directamente, no ya por los sentidos, sino por la inteligencia? Mientras que la imaginación del herbívoro le mueve a desear la hierba necesaria para su subsistencia, y la imaginación del carnívoro le hace desear la carne, su alimento natural, el entendimiento del hombre le mueve a desear el bien en su universalidad: el bien, por tanto, sin límites, realizado concretamente en sólo Dios, ya que sólo Dios es el bien mismo por esencia. Y si la sensibilidad del herbívoro y la del carnívoro los lleva a desear siempre su propio bien limitado, la voluntad del hombre le conduce a anhelar un bien sin medida. ¡Cuál habrá, pues, de ser su profundidad!

---

los del presente. Es necesario, por tanto, que exista desde toda la eternidad un ser primero, que no deba la existencia más que a sí mismo y que pueda, por consiguiente, darla a los demás. De otro modo *el más perfecto vendría del menos perfecto, sin causa alguna suficiente*. Del mismo modo: no puede haber movimientos corpóreos, movimientos espirituales sin un motor supremo; seres vivientes perecederos sin un viviente primero, que es la vida misma; orden y finalidad en el mundo sin un Ordenador supremo; seres inteligentes en el mundo sin una causa primera inteligente. ¿Qué mayor absurdo que pretender explicar el genio de un San Agustín como efecto de una material y ciega fatalidad? No leyes morales sin un supremo legislador. No moralidad, no santidad en el mundo sin un Dios soberanamente santo. Y la inteligencia capta más o menos confusamente estas verdades necesarias y universales.

CAPITULO III

La profundidad de la voluntad humana es sin medida. Sólo Dios, visto cara a cara, puede colmarla

Si Santo Tomás dice que en algunos hombres, como el avaro, la concupiscencia del dinero es infinita (6), ¿qué deberemos decir entonces de la voluntad espiritual? Cuanto más se eleva el conocimiento de los bienes superiores y del Bien supremo, más grande se hace ese deseo espiritual; y la fe cristiana añade que sólo Dios, visto cara a cara, puede saciarlo. Hemos de reconocer, por consiguiente, que nuestra voluntad es, en cierto sentido, de una profundidad inconmensurable. Y esto porque la *bienaventuranza*, o la verdadera felicidad, que el hombre desea ya naturalmente, *no puede encontrarse en ningún bien limitado y restringido*, sino solamente en Dios, conocido al menos con las luces naturales, y amado eficazmente sobre toda cosa. Santo Tomás (7) demuestra que la felicidad del hombre, por el hecho de concebir éste el *bien universal*, no puede residir ni en las riquezas, ni en los honores, ni en la gloria, ni en el poder, ni en ningún bien del cuerpo, ni en bien alguno finito del alma, como la virtud, o en ningún *otro bien limitado*. Y da de ello una demostración que hace referencia a la naturaleza misma de nuestra

(6) I, II, q. 30, a. 4.
(7) I, II, q. 2, a. 8.

inteligencia y de nuestra voluntad (8). Cuando hemos creído encontrar la felicidad en la profundización de una ciencia o de una noble amistad, no tardamos en reconocer que es un bien limitado, lo cual hacía exclamar a Santa Catalina de Siena: «Si queréis que una amistad dure, si queréis seguiros refrigerando en ese vaso, haced que se llene incesantemente en la fuente de agua viva, pues de otro modo no satisfará nunca vuestra sed.»

Es realmente imposible que el hombre encuentre la verdadera felicidad, que él naturalmente desea, en un bien limitado, porque su inteligencia, *al comprobar en seguida su limitación*, concibe un bien superior y naturalmente lo desea su voluntad.

Aunque nos fuese dado descubrir un ángel y reconocerlo inmediatamente por su belleza suprasensible, puramente espiritual, al principio quedaríamos pasmados; pero nuestra inteligencia, que concibe el bien universal, no tardaría en darse cuenta de que éste es aún un bien finito y, por lo mismo, demasiado pobre en comparación con el Bien infinito, sin límites y sin mezcla de imperfección.

El mismo conjunto, incluso simultáneo, de todos los bienes finitos y mezclados de imperfecciones no

(8) «Es imposible que la felicidad del hombre se encuentre en ningún bien creado. La felicidad, de hecho, es el bien perfecto que *sacia totalmente el apetito humano*; de otro modo no sería el último fin, si aun quedase alguna cosa deseable. Mas el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el *bien universal*, del mismo modo que el objeto de la inteligencia es la verdad universal. De donde se sigue que nada, fuera del bien universal, puede saciar la voluntad humana; bien que no se encuentra en ningún ser creado, sino únicamente en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por tanto, queda que sólo Dios puede llenar, saciar la humana voluntad.»

sería capaz de constituir el Bien mismo, concebido y deseado por nosotros, del mismo modo que una multitud de tontos no equivaldría nunca a un hombre genial...

Siguiendo el pensamiento de San Gregorio Magno (9), Santo Tomás observó acerca de esta cuestión (10): «*Los bienes temporales nos parecen deseables mientras no se tienen;* luego que se poseen, se descubre su pobreza, que no puede responder a nuestro deseo y produce desilusión, tristeza y a veces enfado. *Con los bienes espirituales sucede lo contrario:* no se presentan como apetecibles para aquellos que no los poseen y desean sólo los bienes sensibles. Pero cuanto más se poseen, mejor se advierte su valor, y, por consiguiente, más se aman.» Por la misma razón, mientras *los bienes materiales* (la misma casa, el mismo campo) no pueden pertenecer *simultánea e integralmente a más personas; los mismos bienes espirituales* (la misma verdad, la misma virtud) pueden pertenecer *al mismo tiempo y plenamente* a todos; y cada uno los posee tanto más cuanto mejor sabe comunicarlos a los demás (11). Esto es verdad, sobre todo, del Bien soberano.

Es, pues, absolutamente necesario que exista ese Bien infinito, único capaz de responder a todas nuestras aspiraciones; de otro modo la amplitud universal de nuestra voluntad sería un absurdo psicológico, algo radicalmente ininteligible, sin razón de ser.

Si Dios nos hubiese creado en un estado puramente natural, sin los dones de la gracia, nuestro último fin hubiese sido *conocerlo naturalmente*, por el reflejo

(9) Homilía 36 in Evangel.
(10) I, II, q. 31, a. 5; q. 32, a. 2; q. 33, a. 2.
(11) I, II, q. 28, a. 4; ad. 2; III, q. 23, a. I, ad. 3.

de sus perfecciones en las criaturas, y amarlo eficazmente sobre toda cosa. Pero El nos ha llamado gratuitamente a conocerlo de modo sobrenatural gracias a la visión inmediata de su divina esencia, a conocerle como El se conoce, a amarle sobrenaturalmente como El se ama, para toda la eternidad. Entonces, sobre todo, experimentaremos que sólo Dios, visto cara a cara, puede llenar el profundo vacío de nuestro corazón, que sólo El puede colmar el profundo abismo de nuestra voluntad.

¿En qué sentido carece de medida este abismo? Se podría objetar: «Nuestra alma, como toda criatura, es finita y limitada, y, por tanto, finitas son también sus facultades.» Sin duda que la más elevada criatura es siempre finita; no solamente nuestro cuerpo es limitado, sino que también lo es el alma, y, por consiguiente, las facultades del alma, como propiedades suyas, son también limitadas. Sin embargo, nuestra inteligencia, aun siendo limitada, está hecha para conocer lo verdadero universal, la Verdad infinita misma, que es Dios. Del mismo modo, nuestra voluntad, aun cuando finita, está creada para amar un Bien infinito. Sin duda, también en el Cielo, *nuestro acto de visión beatífica, desde nuestro punto de vista de sujetos cognoscentes, será finito*, pero versará sobre un *objeto infinito*; lo alcanzará según un modo finito —*finito modo*— sin comprenderlo plenamente; lo comprenderá en cuanto es cognoscible y como Dios se conoce a sí mismo, pero lo comprenderá *inmediatamente*. *Veremos*, sin intermediario alguno, la esencia infinitamente perfecta de Dios. Al modo como el ojo viviente, por pequeño que sea, descubre la inmensidad del Océano y en la noche puede captar de un solo golpe de vista las estrellas que están a dece-

nas de años de luz de nosotros, en el Cielo nuestro acto visivo de la esencia divina, sin tener la penetración de la visión increada, captará, empero, inmediatamente la esencia divina; *nuestro amor de Dios, aun siguiendo finito por parte del sujeto, versará inmediatamente sobre el Bien infinito:* lo amaremos según nuestra manera finita, pero no podremos descansar más que en El solo. Ningún otro objeto podrá satisfacer todas nuestras aspiraciones. Sólo entonces, dice el Psalmista, serán saciados nuestros deseos, cuando su gloria aparecerá: «*Satiabor cum apparuerit gloria Tua*» (Salmo XVI, 15). Ya desde ahora nuestro corazón no encuentra un verdadero y durable reposo más que en el amor de Dios.

En este sentido, considerado el *objeto único capaz de colmarla de sí, nuestra voluntad es de una profundidad infinita.* Finita como *ser*, al igual que nuestra inteligencia, se abre sobre lo infinito. Dicen lo tomistas: «*Facultates istae entitative sunt finitae, sed intentionaliter sunt infinitae*» (nuestras facultades superiores son finitas en su entidad, como propiedades del alma, pero tienen un objeto sin límites). Ya en el orden sensible, nuestro ojo, por pequeño que sea, alcanza las nebulosas en la inmensidad del firmamento.

CAPITULO IV

El fundamento de la libertad. Sólo Dios, visto cara a cara, puede atraer irresistiblemente nuestra voluntad

De cuanto precede se deduce que sólo Dios, visto cara a cara, puede solicitar irresistiblemente nuestra

voluntad; ante objetos finitos ésta permanece libre. Santo Tomás escribió (I, II, q. 10, a. 2): «Si se ofrece al órgano de la vista, que tiene por objeto el color, un objeto coloreado o luminoso bajo todos sus aspectos, no puede no verlo. Por el contrario, si se le ofrece, para que lo vea, un objeto que no es coloreado o que es luminoso sólo de un lado y oscuro del otro (como una linterna sorda durante la noche), el ojo no divisará este objeto si le es presentado por el lado que no es coloreado ni luminoso. Ahora bien: como una cosa coloreada es el objeto de la vista, el bien lo es de la voluntad. De modo que si se le propone a ésta un *objeto que sea universalmente bueno, desde todos los puntos de vista,* lo querrá *necesariamente*, si quiere algo, y no podrá querer lo opuesto. Si, por el contrario, el objeto presentado no es bueno *desde todos los aspectos posibles, podrá también no quererlo.* Y puesto que la ausencia de cualquier bien puede ser llamado no bien, sólo el Bien soberanamente perfecto, al que nada falta, es tal, que la voluntad no puede no quererlo. Semejante bien es la Bienaventuranza. Nosotros no podemos no querer la felicidad, no querer ser felices; pero nos olvidamos con demasiada frecuencia de que la verdadera y perfecta felicidad sólo se encuentra en Dios, amado sobre todas las cosas. Y en el presente lo amamos libremente porque no lo vemos tal como El es, y podemos, por tanto, desviarnos de El, considerando que nos manda lo que contraría nuestro orgullo y nuestra sensualidad.

Pero si Dios en persona, que es el Bien infinito, se nos manifestase inmediata y claramente *cara a cara*, no podríamos no amarlo. El colmaría perfectamente nuestra capacidad afectiva, que sería irresistiblemen-

te atraída por El. Esa capacidad no conservaría ya ninguna energía para sustraerse a su atracción, ni hallaría motivo para alejarse de El, ni para contrarrestar su ímpetu de amor. Es el mismo motivo por el que aquellos que ven a Dios cara a cara no pueden ya pecar más. Como dice Santo Tomás (I, II, q. 4, a. 4): «La voluntad del que ve inmediatamente la esencia de Dios, le ama necesariamente y no ama nada que no se halle en relación con Dios, al modo como en el presente todo cuanto queremos lo queremos con vistas a ser felices.» Dios sólo, visto cara a cara, puede coaccionar invenciblemente nuestra voluntad (Cf. I, q. 150, a 4).

Por el contrario, nuestra voluntad permanece *libre* de amar o no amar un objeto, bueno por un lado y no bueno o insuficientemente bueno por otro. Así, la libertad se define como la indiferencia dominadora de la voluntad respecto de un objeto bueno por un lado y no bueno por otro. Esta definición se aplica no solamente a la libertad humana, sino a la libertad angélica y, análogamente, a la libertad divina. Se manifiesta esto en que Dios era libre de crear o de no crear, de elevarnos o de no elevarnos a la vida de la gracia.

Por donde, nuevamente, se ve que nuestra voluntad es de una profundidad infinita, en el sentido de que Dios solamente, visto cara a cara, puede llenarla y atraerla irresistiblemente. Los bienes creados no pueden, por esa causa, ejercer sobre ella una atracción invencible; no la atraen más que superficialmente, y ella es libre de amarlos o de no amarlos. A la voluntad le corresponde *salir al encuentro de semejante atracción*, que no puede venir por sí sola hasta ella. Por eso es ella la que determina el juicio que ha de

determinarla a ella misma (12). Por la misma razón detiene a la inteligencia en la consideración que le place, suspende la deliberación intelectual, o la deja proseguir, y de ella depende, en último análisis, que un determinado juicio práctico sea el último, en el momento de la liberación, según ella lo acepte o no. *El acto libre es así una respuesta gratuita, salida del abismo profundo de la voluntad, bajo la solicitación impotente de un bien finito.*

Dios sólo, visto cara a cara, atrae infaliblemente nuestra voluntad y la hace prisionera hasta en el mismo brotar de sus energías. El mismo Angel, visto inmediatamente tal cual es, por encantador que sea, no podría atraerla irresistiblemente. Es todavía un bien finito. *Dos bienes finitos*, por desiguales que sean, *se encuentran a la misma distancia del Bien infinito*; en este sentido el Angel y el grano de arena *son igualmente ínfimos* en comparación con Dios, suma Bondad.

El abismo hondísimo de nuestra voluntad, considerado en relación con el objeto que lo puede colmar, es, pues, sin límites (13). Esta doctrina permite hacer

(12) Hay una causalidad recíproca entre la inteligencia que dirige y la volutad que consiente, como un matrimonio, que no está rematado hasta que ambos contrayentes han dicho: *sí*.

(13) ¿De dónde viene que una determinada verdad particular (por ejemplo, la existencia de Marsella) atrae necesariamente nuestra inteligencia, mientras que sólo Dios, Bien universal, visto cara a cara, atrae necesariamente nuestra voluntad? Santo Tomás responde (I, II, q. 10, a. 2, ad. 2): «Nuestra inteligencia es atraída necesariamente por un objeto que es verdadero, indudablemente, bajo cualquier aspecto, pero no por un objeto que puede ser verdadero o falso, y que es solamente probable, como, por ejemplo, la existencia de una ciudad lejana, que hace unas horas podría huber aniquilado un cataclismo. Del mismo modo, nuestra voluntad sólo puede ser atraída por un objeto bueno en todos los sentidos, y que

luz en muchos de los más difíciles problemas, en particular en el de la libertad de Cristo (14).

Lo que llevamos dicho de la voluntad libre muestra que *toda alma* es como un *universo espiritual, «unum versus alia omnia»*, ya que todas se abren, por medio de la inteligencia, a la verdad universal, y de consiguiente a la Verdad suprema, y por medio de la voluntad, al bien universal; cada una de ellas es un universo espiritual, que debe gravitar sobre Dios, Bien supremo.

Pero estos universos espirituales, por el hecho de poseer una voluntad libre, pueden desviarse de su órbita y abandonar el camino recto para tomar el de la perdición.

---

de ningún modo puede revelarse insuficiente: tal como la felicidad, por la que nosotros queremos todo lo demás, pero sobre todo Dios visto cara a cara, ya que nosotros podemos cesar de pensar en la felicidad, mientras que los que ven a Dios inmediatamente no pueden cesar de verlo, ni encontrar pretextos para suspender su acto de amor.»

(14) En este mundo, Cristo era absolutamente incapaz de pecar, por tres motivos: a causa de su personalidad divina, porque tenía la visión beatífica y la plenitud de la gracia inamisible; no podía, por consiguiente, desobedecer. ¿Cómo, entonces, obedecía libremente, cosa que es una de las condiciones del mérito? En particular: ¿cómo pudo obedecer libremente al precepto de morir por nosotros en la cruz, precepto del que El mismo habla cuando dice: «Yo doy mi vida: tal es la orden que he recibido de mi Padre»? (Jo. X, 18; cfr. Jo. XV, 10; XIV, 31; Philipp, II, 8).

La respuesta de los tomistas, que ya habíamos expuesto en otra ocasión, es que El no podía desobedecer de modo *privativo* con un acto de desobediencia, porque era absolutamente incapaz de pecado; pero podía, no obstante, *no obedecer* en el sentido simplemente *negativo*. Así, un buen religioso, al recibir una orden durísima, no tiene el pensamiento de desobedecer (modo privativo); sin embargo, tiene la conciencia de cumplir libremente este acto excesivamente penoso, y de que conserva, al cumplirlo, el poder de no cumplirlo (modo negativo).

Es más: *cada uno de nuestros actos deliberados debe ser realizado por un fin honesto*, y entonces cada uno de ellos toma, o la dirección del bien moral y de Dios, o la del mal. Es lo mismo que acontece en el orden de la naturaleza, allí donde discurre sobre las montañas la línea divisoria de aguas de la región: todas las gotas de lluvia caen o a la derecha o a la izquierda de dicha línea. Por ejemplo: en Suiza, sobre el San Gotardo, una gota toma la dirección del Rin y del brumoso mar del Norte, otra se encamina al Ródano y a las playas soleadas del Mediterráneo.

Así, en el orden espiritual, cada uno de nuestros actos deliberados debe ser hecho por un fin honesto y estar así virtualmente ordenado a Dios; de otro modo es malo y toma la dirección opuesta. Hasta un paseo, que es de por sí una cosa indiferente, puede hacerse por un fin inocente, aunque no sea más que para procurarse una diversión honesta, o por otro fin muy distinto (15).

¿Y por qué permanecía intacta la libertad de Cristo, a pesar de la obediencia, frente a la muerte de cruz? Porque esa muerte era un objeto bueno bajo un aspecto, por nuestra salvación; y *terriblemente espantoso* por otro. Objeto, pues, que no atraía necesariamente la voluntad humana de Cristo, como, por el contrario, la atraía la esencia divina vista inmediatamente; por otra parte, el precepto, que exigía una voluntad libre y meritoria, no podía destruir su libertad, pues se habría destruído a sí mismo.

Ciertamente hay aquí un gran misterio, uno de los más subyugantes claroscuros, pero la claridad que contiene deriva de la amplitud universal de la voluntad creada, que sólo Dios, visto cara a cara, puede colmar, y que, por consiguiente, permanece libre frente a cualquier bien mezclado con algún no-bien.

En otra ocasión hemos desarrollado esta doctrina en la obra *El Salvador y su amor por nosotros*, c. XIII: Su voluntad humana, su impecable voluntad, purísima imagen de la libertad impecable del mismo Dios.

(15) Cfr. Santo Tomás, I, II, q. 18, a. 9.

Esto es, sin duda, grave, pero también es consolador, porque, *en el hombre justo*, todo acto deliberado que no sea malo es bueno y meritorio; está ordenado a Dios y nos acerca a El.

Y ahora se ve bien, desde el punto de vista de Dios, *que no es casualidad que dos almas inmortales se encuentren*, sea que se hallen ambas en estado de gracia, sea que solamente una de ellas posea en sí la virtud divina; pero pueda, con sus plegarias, su conducta, su ejemplo, volver a la otra al camino recto de la eternidad. Ciertamente no aconteció casualmente que José fuese vendido por sus hermanos a los mercaderes israelistas; desde toda la eternidad había decidido Dios que pasarían por allí precisamente a aquella hora, ni antes ni después. No fué casual que Jesús se encontrase con la Magdalena, y con Zaqueo, y que el centurión se encontrase en el Calvario.

Toda la doctrina que brota del estudio sobre la amplitud profunda de la voluntad, ilustra, como se ve, lo que la Revelación divina nos dice a propósito del Cielo, del Purgatorio y del Infierno. Aunque un justo pudiese vivir sobre la tierra cincuenta mil años, siempre podría decir, antes de morir, a Dios: «Padre, que vuestro reino penetre siempre más profundamente en el fondo de mi voluntad, y que la caridad infusa arraigue en ella con mayor fuerza cada vez.»

¡Quiera Dios que esto nos suceda a todos nosotros y que lleguemos a tener experiencia de esta profundidad de nuestra alma, que sólo Dios puede llenar!

CAPITULO V

LAS RAÍCES DE LOS VICIOS Y DE LAS VIRTUDES EN LA PROFUNDIDAD DEL ALMA

Para mejor comprender cuál sea la profundidad del alma humana, especialmente de la voluntad, es necesario someter a examen las raíces de los vicios y de las virtudes que en ella arraigan para nuestra perdición o para nuestra salvación.

La virtud perfecciona al hombre, lo dirige hacia un fin recto y hace de él no sólo un buen pintor, un buen escultor, un buen matemático, sino un *hombre de bien*. El vicio es un hábito malo, que impulsa a obrar en sentido contrario a la recta razón; deforma por completo al hombre en la conducta y en la vida, porque toca la voluntad y la inclina hacia un fin malo. El vicio hace del hombre no sólo un mal pintor y escultor, sino un *mal sujeto*, quizá un criminal, un asesino, un hombre de voluntad perversa. La cosa empieza a veces en el adolescente, a la edad de catorce o quince años. Todos los vicios tienen una raíz común: *el amor desordenado de sí mismo*, en oposición al amor del bien y del Bien soberano, que es Dios. Semejante raíz tiende a hincarse cada vez más en nuestra voluntad, y de ella nace un árbol malo, cuyo tronco es el *egoísmo;* su rama central y principal, continuación del tronco, es el *orgullo*, y las ramas laterales son la concupiscencia de la carne y la de los ojos. Así habla el apóstol San Juan (16).

(16) Iª de San Juan, II, 16.

Este árbol malo ostenta numerosas ramas que nacen de las precedentes y que se llaman pecados capitales.

De la concupiscencia de la carne nacen la *gula* y la *lujuria*.

De la concupiscencia de los ojos, o desmesurado deseo de los bienes exteriores, nace la *avaricia*, y con ella la *perfidia*, el *fraude*, la *estafa*, la *dureza de corazón*.

Del orgullo de la vida nacen: la *vanagloria* y la *ambición*, el *disgusto de las cosas espirituales*, el *olvido de Dios*, la *envidia*, la *cólera*, el *resentimiento*, las *injurias*.

Y los pecados capitales conducen a otros más graves, que van contra las virtudes teologales: a la *blasfemia*, opuesta a la confesión de la fe; a la *desesperación*, que se opone a la esperanza; al *odio de Dios y del prójimo*, opuesto a la caridad. Alguno de estos vicios, en los hombres más perversos, tienen raíces aún más profundas, que manifiestan a su manera y bien tristemente la profundidad del alma. Bien conocidas son las palabras de San Agustín en la *Ciudad de Dios* (L. XIV, c. 28): «Dos amores han originado dos ciudades: el amor de nosotros mismos hasta el desprecio de Dios ha edificado Babilonia, esto es, la ciudad del mundo y de la inmoralidad; y el amor de Dios, llevado hasta el desprecio de nosotros mismos, ha construído la ciudad de Dios.»

Del mismo modo que el hombre no llega de un golpe a la santidad, no llega tampoco de una vez a una perversidad completa.

El amor desordenado de sí mismo, cuando se hace dominante, produce raíces siempre más profundas,

especialmente en las almas que se hallan en el camino de la perdición. La voz misma adquiere entonces un sonido desgarrado y penetrante, cierran éstas, voluntariamente, sus ojos a la luz divina, única que podría liberarlas, iluminarlas. A veces combaten la verdad aunque les sea evidentemente manifiesta: es una de las formas del *pecado contra el Espíritu Santo: impugnar la verdad conocida*. Así es como, según los *Hechos de los Apóstoles* (IV, 16), después de una curación milagrosa obtenida por San Pedro en nombre de Jesús, los fariseos, miembros del Sanedrín, dijeron: «¿Qué haremos a estos hombres?» (esto es, a Pedro y a Juan). «Que han hecho un gran milagro no lo podemos negar; eso es manifiesto a todos los habitantes de Jerusalén, y nosotros no podemos negarlo; pero para que el caso no trascienda más entre el pueblo, prohibámosles hablar de ello de ahora en adelante en nombre de quien sea.» Y les prohibieron hablar en nombre de Jesús. Pedro y Juan respondieron: «Juzgad vosotros si es justo ante Dios obedecer a los hombres antes que a Dios. Nosotros no podemos callar lo que hemos visto y oído.»

Las profundidades abisales del alma se manifiestan aquí tristemente por el amor desordenado de nosotros mismos, que llega a veces hasta el desprecio y el odio de Dios. Esta maldad es acompañada de un odio inveterado e incomprensible contra el prójimo, incluso contra aquellos a los que deberíamos guardar el mayor reconocimiento. Ciertas perversidades espantosas, como la de Nerón y de otros perseguidores de la fe, no han cedido ni ante la constancia y la dulzura radiantes de los mártires.

Este grado increíble de malicia pone más de manifiesto aún la grandeza de Dios y de los Santos. Y

el Señor permite esta maldad y persecución para hacer resplandecer mejor la santidad de los mártires. En España, en 1936, durante la persecución comunista, preguntaban los fieles a los sacerdotes: «¿Cómo es que Dios permite tantas atrocidades?» Los buenos sacerdotes respondían: «Sin persecuciones no hay mártires, y ésos constituyen una gloria para la Iglesia.» Los fieles comprendían y se iban resignados.

La profundidad del alma humana destaca aún más por las grandes virtudes que en ella hunden sus raíces, y podrían aumentar indefinidamente si el tiempo de la prueba, y por tanto del mérito, no fuese limitado, como preludio de la vida eterna.

Hay que distinguir las virtudes adquiridas por la repetición de los actos naturales virtuosos, y las virtudes infusas, o sobrenaturales, recibidas en el Bautismo, y que aumentan en nosotros por los Sacramentos, la Sagrada Comunión especialmente, y por nuestros méritos.

Ya las *virtudes adquiridas* muestran la profundidad del alma. La templanza, en particular la *castidad* y la *fortaleza*, o el valor, hacen descender a nuestra sensibilidad la *luz* y la *recta razón* para resistir a las tentaciones, a veces muy violentas, de la impureza y de la avilantez. Del mismo modo, la virtud adquirida de la *justicia* revela la grandeza del alma humana, sobre todo cuando, por el bien común de la sociedad, hace establecer y observar leyes justas que pueden exigir grandes sacrificios, incluso el de la vida. Recordemos a Sócrates, injustamente acusado, y que rehusó huir de sus prisiones para no desobedecer las leyes de su país.

Pero son, sobre todo, las *virtudes infusas, teologales y morales*, las que manifiestan la grandeza del alma, cuyas energías subliman. Proceden de la gracia santificante, que es recibida en la esencia íntima del alma como un injerto divino; ésta nos comunica una participación de la vida íntima de Dios, de la vitalidad de Dios. La gracia santificante es, de hecho, el germen de la vida eterna, *semen gloriae,* y cuando esté plenamente esbozada, nos permitirá ver a Dios como El se ve a sí mismo y amado como El se ama. Tiene, pues, lugar en nosotros una germinación de vida eterna. Si la germinación del grano produce el treinta, el sesenta y hasta el ciento por uno, ¿qué será, en el orden sobrenatural, la germinación eterna?

Del injerto divino, que es la gracia santificante, derivan en nuestra inteligencia la fe infusa, y en nuestra voluntad, la esperanza infusa y la caridad infusa; de ella derivan también las virtudes infusas de la prudencia cristiana, así como de la justicia, de la religión, de la fortaleza, de la castidad, de la humildad, de la paciencia, de la dulzura; y los siete dones del Espíritu Santo.

Las virtudes infusas, que derivan de la gracia santificante, confieren a nuestras facultades el poder de obrar sobrenaturalmente para merecer la vida eterna; y los siete dones del Espíritu Santo, que las acompañan, nos vuelven dóciles a las inspiraciones del Maestro interior. El mismo, entonces, saca de nuestras facultades, incluso de las sensibles, acordes no solamente racionales, sino sobrenaturales, que se revelan, sobre todo, en la vida de los Santos. Es todo un organismo enteramente nuevo de que somos dotados.

La fe infusa, que se apoya en la Revelación divina, *ensancha considerablemente las fronteras de nues-*

tra inteligencia, porque nos permite conocer a Dios no ya sólo como autor de la Naturaleza, sino como autor de la gracia y en su vida íntima. Nos hace adherir infaliblemente y sobrenaturalmente a las verdades que superan las fuerzas naturales de toda inteligencia creadora, incluso angélica, a los misterios de la Santísima Trinidad, de la elevación del género humano al orden sobrenatural, a los de la caída, de la Encarnación redentora y de los medios de salvación. Y el don de la Inteligencia hace esta fe cada vez más penetrante.

La esperanza infusa nos hace tender hacia Dios, hacia la vida de la eternidad, y aun cuando no nos dé la certidumbre de la salvación, que exigiría una revelación especial, nos da *una certeza de tendencia* hacia el Bien supremo. Por ella tendemos seguramente hacia el fin último, como la golondrina hacia la región a donde regresa. Y esta certeza aumenta con la inspiración del Espíritu Santo, que aun en medio de las mayores dificultades consuela al justo y le hace presentir que se acerca al Cielo. El don del temor filial nos preserva de la presunción; el de la ciencia nos muestra la vanidad de las cosas terrenas, y el de la piedad aumenta nuestra confianza en Dios, nuestro Padre. De aquí se desprenden la altura y la profundidad del alma humana; pero aún mejor nos la hace conocer la caridad.

La caridad es una verdadera amistad sobrenatural que nos abraza a Dios. Ya en el *Antiguo Testamento*, Abraham es llamado el amigo de Dios (Judit, VIII, 22) y lo mismo en los profetas (Sap., VII, 27). En el *Nuevo Testamento* dice Jesús: «Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. No os llamo ya servidores míos, ya que el servidor no

sabe lo que hace su amo; pero yo os llamo amigos míos, porque todo lo que he entendido de mi Padre os lo he hecho conocer» (Jo., XV, 15). Estas palabras fueron dichas primeramente a los apóstoles y luego a nosotros. Y las cosas van mucho más lejos si somos fieles.

La caridad nos hace aún amar al prójimo sobrenaturalmente, en cuanto es amado por Dios nuestro Padre común, y en cuanto que el prójimo es hijo de Dios o destinado a serlo.

Esta caridad infusa debe enraizar cada vez más en el fondo de la voluntad y expulsar el amor desordenado de nosotros mismos. *Ensancha nuestro corazón* para comunicarle algo de la grandeza y bondad divinas y para hacernos amar a todos los hombres sin excepción. Es más: si un justo viviese sobre la tierra un tiempo indefinido, hasta millares de años, para merecer, la caridad no cesaría de aumentar en lo profundo de su voluntad.

Santo Tomás ha expresado admirablemente esta verdad diciendo (I, II, q. 24, a. 7): «*La caridad infusa puede aumentar siempre en sí misma*, por ser una participación del amor increado y sin límites; puede también aumentar por *parte de Dios su autor*, que puede hacerla aumentar en nosotros; por fin, puede aumentar siempre por parte de *nuestra alma* que la recibe, puesto que cuanto más aumenta la caridad, más capaz se hace nuestra alma de recibir su aumento. La caridad, en su progresión, dilata nuestro corazón, que se ve, en cierto modo, invadido por el amor de Dios (17). El que más ahonda

(17) Dice el Psalmista: «He corrido por los caminos de vuestros mandamientos, cuando habéis dilatado mi corazón.» (Psal., 118, 32).

en su alma, más la puede llenar. Y, en ocasiones, puede experimentarse esto en la oración.»

Esta página de Santo Tomás es una de las que mejor muestran la desmesurada profundidad de nuestra voluntad, en la que la caridad infusa debe enraizarse más y más, excluyendo cada vez mejor el amor desordenado de nosotros mismos, e impulsándonos a amarnos santamente a nosotros mismos y al prójimo para glorificar a Dios en el tiempo y en la eternidad. La caridad, al aumentar, nos hace amar cada vez más las almas de la tierra, del Purgatorio y del Cielo, nos hace partícipes de la inmensidad del corazón de Dios.

Por fin, la caridad debe durar eternamente, y ésa es la longitud correspondiente a su altura y a su profundidad. Como dice San Pablo (*I Cor.*, XIII, 8): «La caridad nunca cesa»; cuando la fe ceda el puesto a la visión y la esperanza a la posesión de Dios, la caridad, como la gracia santificante, durará eternamente. Por eso, en el justo, la vida de la gracia y de la caridad es ya vida eterna empezada. Jesús dice repetidas veces: «El que cree en Mí tiene la vida eterna.» O lo que es lo mismo: «El que cree en Mí con una fe viva unida a la caridad, no solamente tendrá la vida eterna, sino que ya la posee en germen.»

* * *

Las virtudes cardinales infusas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza son superiores a las virtudes adquiridas del mismo nombre. No son sólo las virtudes del perfecto hombre honesto, sino del Hijo de Dios. Entre la prudencia adquirida y la pruden-

cia infusa hay bastante mayor distancia que entre dos notas musicales del mismo nombre, pero de distinta octava. La prudencia infusa es de distinto orden que el de la prudencia adquirida, hasta el punto de que ésta podría aumentar indefinidamente, sin llegar por ello al grado máximo de la otra. La misma relación existe entre las virtudes morales y las correspondientes virtudes infusas. Si la prudencia adquirida es de plata, la infusa es de oro, y el don de consejo, superior aún, de diamante.

La virtud adquirida facilita el ejercicio de la virtud infusa del mismo nombre y del don que la acompaña, como en el pianista la agilidad de los dedos facilita el ejercicio del arte que está en el entendimiento práctico, y el de la inspiración musical.

Algunas virtudes cristianas tienen una especial profundidad o elevación por su afinidad con las teologales. La humildad, semejante a los fundamentos que se deben excavar para construir un edificio, nos recuerda esta sentencia del Salvador: «Sin Mí nada podéis hacer», en el orden de la gracia y de la salvación. Eso mismo nos repiten las palabras de San Pablo (*I Cor.*, IV, 7): «¿Qué tienes que no hayas recibido?» «No somos capaces de extraer de nosotros mismos el menor pensamiento provechoso para la salvación.» Para ello se necesita una gracia, como para todo acto espiritual.

La *humildad cristiana* nos recuerda aún estas palabras de San Agustín: «No hay culpa cometida por un hombre que no seamos capaces de cometer nosotros mismos», por nuestra fragilidad, si nos encontrásemos en las mismas circunstancias y rodeados de los mismos malos ejemplos desde nuestra infancia. Por eso San Francisco de Asís, lo mismo que otros santos, viendo a un asesino conducido al último su-

plicio, se dijo a sí mismo: «Si este hombre hubiese recibido las mismas gracias que yo, tal vez hubiese sido menos infiel que yo, y si el Señor hubiese permitido en mi vida las mismas culpas que mancillaron la suya, hoy me encontraría yo en su lugar.» Es necesario dar gracias a Dios por todo el bien que nos ha hecho hacer y por todo el mal que nos ha hecho evitar y que, de otro modo, habríamos cometido. Estas son las profundidades de la vida cristiana.

La *magnanimidad infusa* perfecciona la adquirida y completa la humildad, conservándonos en el equilibrio espiritual. Pone en tensión nuestro espíritu hacia las grandes metas que Dios nos ha asignado, y las grandes cosas que espera de cada uno de nosotros, aun en las más modestas condiciones sociales, la de un buen servidor, por ejemplo, fiel a su amo toda la vida. Nos hace evitar el orgullo lo mismo que la pusilanimidad, recordándonos que las grandes cosas no se hacen sin humildad y sin ayuda de Dios, que debe solicitarse cada día. «Si Dios no edifica la casa, en vano se fatigan los que trabajan para construirla» (Sal. CXXVI, 1).

La *paciencia* y la *dulzura cristiana*, que resplandecen en los auténticos mártires, hacen soportar los dolores de la vida presente con ánimo siempre igual, sin dar entrada a la turbación. La paciencia soporta un mal inevitable por no desviarse del camino recto, por continuar la ascensión hacia Dios. Los mártires son, en sumo grado, amos de sí y libres; en ellos aparece el acto principal de la virtud de la fortaleza, que no consiste tanto en acometer como en soportar las mayores penalidades sin caer en el abatimiento, y rogando por los propios verdugos.

La *religión*, ayudada por el don de piedad, nos

lleva a rendir a Dios el culto que le es debido, con el afecto filial que el Espíritu Santo nos insinúa, y una confianza sin límites en la eficacia de la oración y en la bondad de Dios, hasta en el momento en que todo parece perdido.

La *penitencia* nos induce a reparar las ofensas hechas a Dios, en unión con el sacrificio de la Cruz perpetuado en el altar. En un alma celosa de la gloria de Dios y de la salvación del prójimo, surge el deseo de reparar por los pecadores. Como la niña muerta en olor de santidad, en Roma, el 3 de julio de 1937, Antoñita Meo, que tuvo que sufrir, a los seis años, la amputación de una pierna gangrenada; cuando la madre le preguntó:

—Si el Señor te pide tu pierna enferma, ¿se la darías?

—Sí, mamá—repuso, añadiendo tras un minuto de reflexión—: Hay tantos pecadores en el mundo; buena falta hace que alguno haga reparación por ellos.

Después de una segunda operación no menos penosa, su padre le preguntó:

—¿Te duele mucho?

—Sí, papá—respondió—; pero los dolores son como el paño: cuanto más fuerte, más vale.

Este espíritu de reparación que anima la vida de los grandes santos introduce las almas en las alturas de Dios. Las virtudes infusas aumentan juntas, en estos santos, hasta que llegan «al estado de hombres perfectos, según la medida de la estatura perfecta de Cristo» (*Ephes.*, IV, 13).

Además, los siete *dones del Espíritu Santo*, que nos hacen dóciles a sus inspiraciones, son, en nuestra alma, como siete velas en un barco; mejor aún:

como siete antenas espirituales para recibir las inspiraciones de una armonía cuyo autor es Dios.

Si la gran perversidad manifiesta la profundidad del alma, las virtudes la revelan más aún, sobre todo las virtudes infusas. Entre ellas, la caridad debe aumentar siempre hasta la muerte; sus raíces se entierran cada vez más profundamente en nuestra voluntad para ahuyentar todo egoísmo, todo amor desordenado de nosotros mismos. Esta caridad debería aumentar en nosotros cada día por medio de la Santa Comunión; más aún, toda Comunión debería ser sustancialmente más fervorosa, y con un fervor de voluntad, si no de sensibilidad, que la precedente, y, por tanto, más fructífera, ya que cada una no sólo debe conservar, sino acrecentar en nosotros la caridad, y así disponernos a una mejor Comunión para el día siguiente. Así sucede en la vida de los Santos, porque ellos no oponen ningún obstáculo a semejante progreso. En ellos se realiza lo que sucede en la parábola del sembrador: «... otros granos de trigo cayeron en tierra buena y produjeron, uno, el ciento; otro, seenta, y otro, treinta. El que tenga oídos para oír que oiga» (*Math.*, XIII, 3). De donde se sigue que en el justo fiel a Dios, la edad más hermosa, desde el punto de vista espiritual, es *la vejez*, la edad en que el mérito llega a su pleno desarrollo, la edad que nos aproxima a la eterna juventud de los Cielos.

La profundidad del alma se nos va, pues, manifestando cada vez más. Aun lo veremos mejor, al decir algunas palabras sobre las purificaciones del espíritu, que ya se dan entre los mejores en la vida presente; y luego, al hablar de la vida del alma después de la muerte.

CAPITULO VI

EL PURGATORIO ANTERIOR A LA MUERTE Y EL FONDO DEL ALMA

LA NOCHE DEL ESPÍRITU

La purificación del fondo del alma es muy a menudo tratada por Taulero, Luis de Blois y San Juan de la Cruz. Luis de Blois (18), explicando lo que Taulero llama el *fondo del alma*, dice que es el *origen* o la *raíz de las facultades superiores: virium illarum est origo*. La sustancia misma del alma no puede obrar, sentir, concebir, juzgar, amar, querer, más que mediante sus facultades. Para eso las ha recibido. Difiere también de la sustancia divina, la cual, únicamente, en cuanto acto puro, es inmediatamente operativa por sí misma, sin necesidad de facultades (19). Dios no tiene una facultad espiritual que tuviese que pasar de la potencia al acto para obrar; El es el Pensamiento mismo; no tiene una voluntad que tuviese necesidad de ser puesta progresivamente en acción; El es el Amor mismo. Dios es como un rayo de genio y de amor, que subsiste eternamente. Al contrario, el ángel y el alma humana están dotados de facultades, y no pueden comprender intelectualmente más que por medio de la inteligencia, ni querer más que mediante la vo-

(18) *Institutio spiritualis*, cap. III. Véase también las *Predicaciones de Taulero*, trad. Hungueny, París, 1927, cap. I, páginas 74-82-105-120.

(19) Santo Tomás, I, q. 54, a. 1; q. 77, a. 1, 2.

luntad. No puede, pues, admitirse, como muestra Santo Tomás, que (20) la esencia misma del alma tenga actos latentes de conocimiento y de amor, no procedentes de sus facultades superiores.

Pero *nuestros actos más profundos* suscitados por Dios son de tal modo diversos de los juicios con frecuencia superficiales y falsos de los que, por ejemplo, viven en un ambiente poco culto y materializado, que parecen formar parte de la *sustancia misma del alma.* En realidad se encuentran en el fondo de nuestras facultades superiores, en el punto de intersección de éstas en la sustancia misma del alma. En este sentido, autores excelentes como San Juan de la Cruz han hablado de los «toques sustanciales del Espíritu Santo en el fondo del alma», toques que suscitan un conocimiento místico elevadísimo y actos de amor infuso (21).

Dios, más íntimo al alma que el alma misma, puede tocar y mover *ad intus,* desde dentro, el fondo mismo de nuestras facultades con un contacto no espacial, sino espiritual y dinámico *(contactus virtutis non quantitativus),* que se manifiesta a la conciencia como divino. Así, Dios mueve íntimamente el alma a los actos más profundos, a los que no podría llegar sola.

Se ha comparado con justicia nuestra conciencia superficial a la cubierta o envoltura calcárea de ciertos moluscos. También el hombre tiene su caparazón, el de sus hábitos inveterados de pensar, querer y obrar, que son el resultado de su egoísmo, de sus

(20) Ibidem.
(21) *Subida del Carmelo,* L. II, c. 30. San Juan de la Cruz, como Taulero, habla en el lenguaje descriptivo y concreto de la psicología experimental y no en el lenguaje ontológico y abstracto de la psicología racional.

desilusiones y de sus errores. Nada de esto armoniza con Dios, oculto en el fondo de nuestra alma y de las demás almas que le buscan con sinceridad. Y entonces es preciso que este *caparazón* o *conciencia superficial se rompa,* para que se conozca lo que hay en el fondo del alma y de todas las almas de buena voluntad.

Lo que rompe esa concha son las pruebas de la vida, sobre todo el Purgatorio anterior a la muerte. Una pobre mujer, por ejemplo, madre de algunos hijos, pierde de repente al marido que mantenía a toda la familia. Entonces el fondo del alma de esta desventurada se revela súbitamente, y a veces se revela con una grandeza propia de una perfecta cristiana. Otras veces es un padre de familia durante muchos años prisionero de guerra; si se conserva fiel a Dios, Dios se inclina a él y le revela la grandeza de la familia cristiana por la que padece.

O bien es un rey destronado, como Luis XVI de Francia, condenado a muerte y guillotinado durante el Terror; habiendo perdido el reino propio, seguramente debió de ver, antes de morir, la grandeza del Reino de Dios.

Europa entera atraviesa en este momento la prueba purificadora, y plega a Dios que muchos la comprendan: el dolor, que en apariencia es la cosa más inútil, puede, por la gracia de Cristo, resultar fecundo en bienes. El mismo ha hecho con su amor infinitamente fructíferos los sufrimientos del Calvario.

Recientemente recordaba el Santo Padre a los médicos católicos ese pensamiento, citando los versos de un poeta francés:

El hombre es un estudiante, su maestro es el dolor;
Ninguno se conoce bien, si alguna vez no ha sufrido.

El dolor cristianamente soportado es utilísimo. Ya en el orden físico, es la mordedura imprevista a una víscera lo que revela, al hasta entonces ignorante, la tremenda presencia del cáncer; y una operación cuidadosa le curará. Del mismo modo, es útil el sufrimiento moral que nos recuerda y nos hace desear una vida superior a la de los goces sensibles; que en lugar de los bienes sensibles de que nos vemos privados nos hace desear a Dios, único que puede curar ciertas heridas del corazón, único que puede fortalecer y reconfortar el alma. El dolor nos sugiere que recurramos a Dios, único que puede darnos la paz, entregándosenos.

Como dice muy bien San Juan Crisóstomo (22): «El sufrimiento en la vida presente es un remedio contra el orgullo que nos trastornaría, contra la vanagloria y la ambición. Gracias a él resplandece la fuerza de Dios en hombres débiles, que sin la gracia de Dios no podrían soportar sus aflicciones. Por él se manifiesta la paciencia de los justos perseguidos. Por él se ve impulsado el justo a desear la vida eterna.»

Los grandes padecimientos de los santos nos ayudan a soportar los nuestros y a imitarlos en lo posible. Por fin, el dolor nos enseña a distinguir los falsos bienes, que pasan, de los verdaderos, que duran eternamente.

Por eso se lee en la Sagrada Escritura: «Hijo mío, no desprecies la corrección del Señor, y no te dejes

(22) *Consolationes ad Stagir*, L. III.

abatir por sus reproches. Ya que el Señor corrige al que ama y castiga al que recibe como hijo suyo» (Prov., III; Hebr., XII, 6). Las pruebas son un testimonio de amor paternal.

De donde se sigue la necesidad de la prueba para purificar el fondo del alma, Dios Nuestro Señor lo ha dicho con frecuencia: «El que quiera seguirme, renuncie a sí mismo, tome la cruz todos los días, y sígame.» Dijo también: «Yo soy la verdadera vida, vosotros sois los sarmientos, y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que da fruto, El lo limpia para que dé aún más» (Jo., XV, 2).

Esto es especialmente digno de ser recordado por aquellos que, por vocación, deben trabajar no sólo en la propia santificación, sino también en la de los demás. Por eso dijo San Pablo: «Nos desprecian, y nosotros los bendecimos; se nos persigue, y nosotros aguantamos; se nos cubre de ignominia, y nosotros respondemos con oraciones» (I Cor., IV, 12).

La acción purificadora de Dios en el fondo del alma se manifiesta sobre todo en el purgatorio precedente a la muerte, que atraviesan las almas más generosas para llegar a la unión divina en esta vida. En este purgatorio su caridad hunde cada vez más sus raíces en el alma y acaba por destruir en ella todo amor desordenado de sí mismo: es una maldita raíz que tiende sin cesar a germinar, y es indispensable que reciba el golpe mortal para que la caridad llegue a reinar soberanamente en el alma.

Este purgatorio antecedente a la muerte es el de las *purificaciones pasivas de los sentidos y del espíritu*, que tienen por efecto purificar precisamente el fondo de nuestras facultades, extirpar a hierro y fuego sus gérmenes de muerte; constituyen así un pur-

gatorio anticipado, durante el cual se acumulan los méritos, que ya no se pueden adquirir en el otro que sigue a la muerte.

Un simple vistazo a estas purificaciones pasivas nos permite atisbar el fondo de nuestras facultades superiores, que Dios puede llenar y verdaderamente colmar.

Como dice San Juan de la Cruz (*Noche oscura*, L. I, c. 3): «A pesar de su generosidad, el alma no puede llegar a purificarse completamente por sí, no puede, en efecto, hacerse apta para la unión divina en la perfección del amor. *Para ello es preciso que nos dé la mano el Señor y que la purifique en un fuego oscuro.* Ante todo, se ve uno privado de todo consuelo sensible. Utiles para un momento, esos consuelos se tornan obstáculos cuando son buscados por sí mismos con una especie de glotonería espiritual. De ahí, la necesidad de la *purificación pasiva de los sentidos,* que implanta al alma en la aridez sensible y la conduce a una vida espiritual suficientemente desvinculada de los sentidos, de la imaginación, del razonamiento. Los dones del Espíritu Santo, y especialmente el don de Ciencia, nos procuran un *conocimiento intuitivo y experimental de la vanidad de las cosas terrenas, y, por contraste, de la grandeza de Dios.* Para resistir a las tentaciones, que se presentan entonces con frecuencia, sirven actos meritorios en grado extremo, si no heroicos, de castidad y de paciencia. Puede que seamos purificados con la pérdida de determinadas amistades, o de dinero, o por enfermedades, por dolores familiares, por ejemplo, una persona ligada con un matrimonio desdichado; dolores que obligan incesantemente a ejecutar actos meritorios.»

Esta purificación pasiva de los sentidos tiene por finalidad someterlos por entero a nuestras facultades superiores.

Pero también estas últimas precisan de una purificación pasiva profunda. «Las manchas del hombre viejo—dice San Juan de la Cruz—persisten en el espíritu, aunque él no se dé cuenta. Es necesario que desaparezcan y cedan al jabón y a la lejía enérgica *de la purificación pasiva* del espíritu, sin la cual la pureza requerida para la unión no será nunca suficiente» (*Noche oscura,* L. II, c. 2).

Los que han adelantado mucho en las vías espirituales también se buscan inconscientemente y con frecuencia demasiado; son muy apegados a su juicio, a su modo particular de hacer el bien; *están demasiado seguros de sí mismos;* «el demonio se complace en engañarlos, en hacerlos presuntuosos; y estos defectos son tanto más incurables cuanto que ellos los tienen por perfecciones espirituales» (23); defectos que los demás descubren en nosotros y que nosotros no vemos, engañados como estamos por nuestro amor propio.

La purifación del espíritu es, pues, indispensable; es un purgatorio antes de la muerte, para purificar de toda tara y escoria la humildad y las tres virtudes teologales. Procede de una luz *infusa,* que es, sobre todo, una iluminación del don de Inteligencia que a nosotros nos *parece oscura,* al ser demasiado fuerte para los débiles ojos de nuestro espíritu, como la luz del sol lo es para las aves nocturnas. Ella nos manifiesta cada vez más *la infinita grandeza de Dios,* superior a todas las ideas que nosotros nos podamos hacer de El; *por otra parte, nos muestra nuestra*

(23) Ibidem.

defectibilidad y nuestras deficiencias, las cuales llegan más allá de lo que nosotros creemos. Entonces la humildad se hace verdaderamente *humildad de corazón,* querer ser nada, complacerse en que Dios lo sea todo «amare nesciri et pro nihilo reputari». Se presentan entonces grandes tentaciones contra las virtudes teologales para obligar al alma a hacer actos heroicos de estas altísimas virtudes.

De este modo, esta purificación del espíritu pone vigorosamente de relieve el motivo formal de las tres virtudes teologales, muy por encima de todo motivo secundario, que en comparación parece esfumarse. Nos obliga a realizar actos absolutamente puros y muy meritorios de esas virtudes, que precisamente por eso van desarrollándose extraordinariamente en nuestra alma. Purificación que nos obliga a creer, en ausencia de toda otra razón, por el solo y único motivo de que *lo ha dicho Dios.* Nos hace adherir con mayor firmeza cada vez a la *primera Verdad reveladora,* en un orden inmensamente superior a los milagros sensibles y a los razonamientos humanos que los ilustran. Es más: nos obliga a esperar, contra toda esperanza humana, por el único motivo de que Dios omnipotente y bueno es *infinitamente socorredor* (Deus auxilians) y no abandona jamás el primero. En fin, esta purificación induce a amarlo no por los consuelos sensibles que nos concede, sino por sí mismo, a causa de su *infinita bondad,* sobre todo y más que a nosotros mismos, porque El es infinitamente mejor que nosotros. Así se es inducido a amar al prójimo, a pesar de sus ingratitudes, para ayudarle a salvarse.

Entonces los tres motivos formales de las virtudes teologales: Verdad primera reveladora, Omnipotencia auxiliadora, infinita Bondad soberanamente amable en sí, aparecen como tres estrellas de primera magnitud en la noche del espíritu para guiarnos hacia la vida eterna. Léase la *Vida de Santa Teresa del Niño Jesús:* ella pasó por esta noche en los últimos años de su existencia.

Se cita como ejemplo de purificación pasiva del espíritu el hecho de que San Vicente de Paul, habiendo aceptado sufrir por otro sacerdote atormentado de dudas en materia de fe, fué él mismo asaltado durante cuatro años por tentaciones tan fuertes, que tuvo que escribir el Credo en un pergamino que se colocó sobre el corazón, y cada vez que la tentación arreciaba, se apretaba el Credo contra el corazón para tener la seguridad de no haber consentido. Al fin de los cuatro años, la fe de San Vicente se había centuplicado a consecuencia de tantos actos heroicos, y se hizo cada vez más esplendorosa.

Se lee en la vida de San Pablo de la Cruz, fundador de los Pasionistas, que pasó por una prueba semejante durante cuarenta y cinco años; pero tal prueba fué, sobre todo, en reparación por los pecadores, puesto que él ya estaba purificado y había llegado a la unión transformadora, pero fundaba una Orden consagrada a la reparación.

Esta reparación pasiva del espíritu conduce a la *muerte mística,* a la muerte de nuestro propio yo, hecho de amor propio, de orgullo, ya espiritual, ya intelectual, sutil, poco consciente; conduce a la muerte del egoísmo, principio de todo pecado.

Finalmente, en el *fondo de la voluntad se extirpa la mala raíz,* y es el amor de Dios y del prójimo el que termina por reinar incontestablemente, según el precepto supremo: «Amarás al Señor Dios tuyo con

todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con todo tu espíritu, y al prójimo como a ti mismo.» (Deuter., VI, 5; Luc., 27).

El alma es obligada pasar por el Purgatorio antes de la muerte física, y pasa mereciendo, mientras en el otro Purgatorio ya no se merece. Entonces está el alma verdaderamente *espiritualizada*, sobrenaturalizada en su fondo, del que procede toda su vida espiritual y al cual todo se ordena. Cada vez aspira con mayor fuerza volver a su Principio, entrar en el seno del Padre, es decir, en la profundidad de Dios; aspira más y más a verlo sin intermediario alguno. Experimenta cada vez mejor que sólo El puede llenarla de Sí.

Es entonces cuando en los Santos se realiza lo que dice San Agustín: «El amor de Dios es exaltado hasta llevar al desprecio de sí mismo.» Este heroísmo se manifiesta, sobre todo, por el *amor de la cruz*. Se lee en los *Hechos de los Apóstoles*, V, 41, que después de Pentecostés fueron arrojados éstos a la cárcel y que «salieron del Sanedrín contentos de haber sido juzgados dignos de sufrir oprobios por el nombre de Jesus, y todos los días en el templo y en las casas anunciaban sin descanso a Jesús como Mesías. Lo anunciaron hasta el martirio, y su sangre, derramada con la de millares de otros mártires, fué «semilla de critianos». «El amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí» había triunfado, finalmente, del «amor de sí llevado hasta el desprecio de Dios». Tal fué la causa de la difusión del Evangelio, de la conversión del mundo pagano y luego de los bárbaros.

Del mismo modo, hoy solamente la santidad, solamente una pléyade de Santos puede conducir de nuevo las masas hacia Dios y hacia la Iglesia. Las aspi-

raciones democráticas, tal como las han concebido Lamennais y muchos otros, no bastarían ciertamente. Es necesario la caridad de un San Vicente de Paul, que se propone como fin último no la felicidad terrena del pueblo o de los pueblos, sino la *verdadera vida eterna*, así como que ésta no sea sólo una palabra venerada, sino la realidad suprema: Dios eternamente poseído.

SEGUNDA PARTE

LA MUERTE Y EL JUICIO

En esta segunda parte consideramos. 1), la impenitencia final; 2), la buena muerte; 3), la inmutabilidad del alma, sea en el bien, sea en el mal, después de la muerte; 4), el conocimiento del alma separada; 5), el Juicio particular y el Juicio universal.

CAPITULO PRIMERO

La impenitencia final y la conversión in extremis

Puesto que toda nuestra vida futura y eterna depende del estado en que se encuentre nuestra alma en el momento de morir, es necesario que hablemos ahora de la impenitencia final, que se opone a la buena muerte, y, por contraste, de las conversiones *in extremis*.

La impenitencia, en el pecador, es la ausencia o privación de la penitencia, que debería borrar en él las consecuencias morales del pecado o de la rebelión

contra Dios. Estas consecuencias del pecado son la ofensa hecha a Dios, la corrupción del alma rebelde, los justos castigos que ella ha merecido.

La destrucción de semejantes consecuencias se lleva a cabo mediante la satisfacción reparadora, esto es, mediante el dolor de haber ofendido a Dios y mediante una compensación expiatoria. Como explica Santo Tomás (III, q. 4, a. 5y 87), estos actos de la virtud de penitencia son, para los pecadores, de necesidad de salvación; lo exigen la justicia y la caridad para con Dios y hasta la caridad para con nosotros mismos.

La impenitencia es la ausencia de contrición y de satisfacción; puede ser temporal, esto es, tener lugar en la vida presente, o final, es decir, en el momento de la muerte. Es necesario leer el sermón de Bossuet sobre el *endurecimiento*, que es la pena de los pecados precedentes. *(Adviento de San Germán y Defensa de la Tradición*, L. XI, C. IV, V, VII, VIII.)

¿QUÉ ES LO QUE CONDUCE A LA IMPENITENCIA FINAL?

La impenitencia temporal. Esta se presenta bajo dos formas muy distintas: *la impenitencia de hecho* es simplemente la falta de arrepentimiento; *la impenitencia de voluntad* es la resolución positiva de no arrepentirse de los pecados cometidos. En este último caso se trata del pecado especial de impenitencia, que en su máxima expresión es un pecado de malicia, el que se comete, por ejemplo, al disponer que se le hagan funerales civiles.

Ciertamente es grande la diferencia entre las dos

formas; sin embargo, si el alma es sorprendida por la muerte en el simple estado de *impenitencia de hecho*, la suya es también una impenitencia final, aunque no haya sido preparada directamente con un pecado de endurecimiento.

La impenitencia temporal *de voluntad* conduce directamente a la impenitencia final, aunque algunas veces Dios, por su misericordia, preserve de llegar a ella. En este camino de perdición se puede llegar a querer deliberada y fríamente perseverar en el pecado, a rechazar la penitencia que nos habría de librar. Es entonces, como dicen San Agustín y Santo Tomás (II, II, q. 14), no sólo un pecado de malicia, sino contra el Espíritu Santo, es decir, un pecado que va directamente contra cuanto podría ayudar al pecador a levantarse de su miseria.

El pecador debe, pues, hacer penitencia en el tiempo ordenado, por ejemplo, en el tiempo pascual; de otro modo, se precipita en la impenitencia final y en la de voluntad, al menos por omisión deliberada. Y es tanto más necesario volver a Dios cuanto que no se puede, como dice Santo Tomás, permanecer largo tiempo en el pecado mortal sin cometer otros nuevos que aceleran la caída (I, II, q. 109, a. 8).

Así, pues, no es preciso, para arrepentirse, esperar a más adelante. La Sagrada Escritura nos incita a que lo hagamos sin demora: «No esperes hasta la muerte para pagar tus deudas» (Eccl., XVIII, 21). San Juan Bautista, con su predicación, no cesaba de mostrar la necesidad urgente del arrepentimiento (Luc. III, 3). Lo mismo que Jesús al principio de su ministerio: «Arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mar., I, 15). Más tarde, dijo aún: «Si no hacéis penitencia, todos pereceréis» (Luc., XIII, 5). San Pablo escribía a los Romanos (II, 5): «Por tu endu-

recimiento y la impenitencia de tu corazón, estás acumulando la cólera divina para la manifestación del juicio justo de Dios, que dará a cada uno según sus obras.» En el Apocalipsis (II, 16), se dice al Angel (el Obispo) de la Iglesia de Pérgamo: «Arrepiéntete; de no ser así, te visitaré no tardando.» Es la visita de la Justicia divina la que de este modo se anuncia, si no se tiene debidamente cuenta de la visita de la misericordia.

Los grados de la *impenitencia temporal voluntaria* son numerosos: con frecuencia se ha observado (24). Tomando como punto de partida los menos graves, que son, a pesar de eso, muy peligrosos, están *los endurecidos por ignorancia culpable*, fijos en el pecado mortal y en la ceguera, que les hace constantemente preferibles los bienes de un día a los de la eternidad; ésos beben la iniquidad como agua con una conciencia adormecida y soñolienta, ya que han descuidado siempre gravemente instruirse acerca de sus deberes sobre cuanto es necesario para su salvación. Son numerosísimos. Vienen después los *endurecidos por vileza*, que, más iluminados que los precedentes y más culpables, no tienen la energía necesaria para romper los lazos que ellos mismos se han fabricado. Lazos de lujuria, de avaricia, de orgullo, de ambición, y que no ruegan para obtener la energía necesaria que les hace falta. Por fin, vienen los *endurecidos por malicia*, aquellos, por ejemplo, que, no orando, se han rebelado contra la Providencia a causa de cualquier desgracia; los *disolutos*, que viven sofocados por sus desórdenes, que blasfeman, siempre descontentos de todo, y que, materializados, hablan todavía de Dios, pero sólo para injuriarlo; finalmente, los *sectarios* que tienen un odio satánico a la religión católica cristiana y no cesan de escribir invectivas contra ella.

Existe mucha diferencia entre unos y otros; pero no se puede afirmar que para llegar a la impenitencia final se deba necesariamente haber sido de los endurecidos por malicia o al menos por vileza o ignorancia voluntaria. Ni podemos tampoco afirmar que todos los endurecidos por malicia serán condenados, puesto que la misericordia divina ha convertido, a veces, a grandes sectarios que parecían obstinados en la vía de la perdición (25).

Ciertamente los Padres de la Iglesia, y con ellos los mejores predicadores, han amenazado con frecuencia

(24) Cfr. Santo Tomás, I, II, q. 76-78; II, II, q. 15, ad. 1. D. T. C., artículo *Impenitence*, c. 1283.

(25) Se lee en la vida de S. Juan Bosco, que se acercó al lecho de un moribundo francmasón y feroz sectario. Este le dijo: «Sobre todo no me habléis de religión, de otro modo, guardaos: aquí tengo un revólver, cuya bala es para vos, y he aquí otro con una bala para mí.» «Muy bien—respondió imperturbable Don Bosco—entonces hablemos de otra cosa.» Y le habló de Voltaire, exponiéndole su vida. Concluyó diciendo: «Algunos afirman que Voltaire murió impenitente y que tuvo mal fin. Yo no lo diré, porque no lo sé.» «Entonces—preguntó el otro—, ¿también Voltaire hubiera podido arrepentirse?» «Pues claro.» «Y, entonces, ¿también yo podría arrepentirme?...» Parece ser que aquel hombre desesperado cerró una mala vida con una buena muerte.

Se cita el ejemplo de un sacerdote santo, Padre espiritual en las cárceles, que no consiguiendo persuadir a un criminal condenado a muerte para que se confesase, terminó por increparle impacientado: «Bien, piérdete, puesto que quieres perderte.» Esta palabra, que ponía límites a la inmensidad de la divina misericordia, fué la que impidió al santo sacerdote subir, después de su muerte, al honor de los altares. Su causa de beatificación no ha podido ser introducida.

con la impenitencia final a los que rehusan convertirse o que dejan la conversión para más tarde (26).

Después de haber abusado tanto de la gracia divina, ¿podrán obtener más tarde los auxilios necesarios para la conversión? Es cosa muy de dudar.

El retorno es difícil

El retorno es, en estos casos, difícil, pero no imposible. Es difícil por el endurecimiento del corazón, que presupone la ceguera del entendimiento, un juicio pervertido y la voluntad de tal modo inclinada al mal que no tiene más que débiles veleidades hacia el bien. Aun frecuentando la iglesia, no se saca provecho alguno de la predicación, de los consejos santos, ya no se lee el Evangelio, se resiste a las advertencias saludables de las almas buenas, el corazón se endurece como la piedra. Es el estado de aquellos de que habla Isaías (V, 20-21): «Desgraciados los que llaman bien al mal y mal al bien, que hacen de la tinieblas luces, que llaman amargo al dulce y al amargo dulce. Desgraciados los que se creen cuerdos a sus propios ojos e inteligentes a sus propios sentidos.»

Es la consecuencia de los pecados frecuentemente repetidos, de los hábitos viciosos, de los lazos criminales, de lecturas en las que se ha absorbido ávidamente el error, cerando los ojos a la verdad. Después de

(26) Cfr. S. Ambrosio, *De Paenitentia*, c. X-XII; San Jerónimo, *Epist.* 147 *ad Sabinianum;* S. Agustín, *Sermo*, 351, 352, *de utilitate agendae paenitentiae;* S. Juan Crisóstomo, *Nueve homilías sobre la penitencia*; P. G., t. 49, col. 227, ss.; S. Bernardo, *De conversione, ad clericos;* Bossuet, *Sermones para los domingos de Adviento.*

tanto abuso de gracias, el Señor niega al pecador no solamente los auxilios eficaces de que se ve privado el que comete falta grave, sino hasta la gracia próxima suficiente que hace posible el cumplimiento de los preceptos.

No obstante, el retorno a Dios es aún posible. El pecador endurecido recibe aún gracias *remotas suficientes;* por ejemplo, durante una Misión o con ocasión de una prueba. Con esta gracia remota suficiente no pueden aún cumplir los preceptos, pero pueden empezar a rezar, y si no resisten, reciben la gracia *eficaz* para comenzar *efectivamente* a rezar. Esto se debe a que la *salvación es aún posible para ellos* y, contra lo que pretendía afirmar la herejía pelagiana, les es posible sólo por la gracia; si el pecador no resiste a esta llamada, será llevado de gracia en gracia hasta la de la conversión. El Señor ha dicho: «*Yo no quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva*» (Ezequías, XXXIII, II, 14-16). Como dice San Pablo (I Tim., II, 4): «*Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad.*»

Otra herejía, contraria a las precedentes, es la que dice, con Calvino, que Dios, con un decreto positivo, predestina a algunos a la condenación eterna y, consiguientemente, les niega toda gracia de salvación. Por el contrario, hay que afirmar con San Agustín, como lo recuerda el Concilio de Trento (Denz, 806): «*Dios no manda lo imposible, pero nos advierte que hagamos lo que podamos y que le pidamos la gracia de hacer lo que no podemos hacer por nosotros solos.*» Ahora bien: para el pecador endurecido hay aún sobre la tierra una obligación grave de hacer penitencia, y esto no es posible sin la gracia. Hay que concluir, pues, que recibe de tiempo en tiempo gra-

cias suficientes para empezar a orar. La salvación es, pues, aún posible para él.

Pero si el pecador resiste a estas gracias se hunde en su propia miseria, como el caminante se hunde en la arena del desierto tanto más cuanto más se esfuerza por librarse de ella. La gracia *suficiente* les pasa aún de vez en cuando sobre el alma para renovar sus fuerzas, pero si siguen resistiendo, se privan de la gracia *eficaz*, ofrecida en la *suficiente* como el fruto en la flor. Y entonces, ¿obtendrá más tarde este socorro especial que toca el corazón y convierte sinceramente? Las dificultades aumentan, las fuerzas de la voluntad y las gracias disminuyen.

La impenitencia temporal voluntaria dispone manifiestamente a la impenitencia final, aun cuando la misericordia divina preserve de ella *in extremis* a muchos pecadores endurecidos.

La muerte en la impenitencia

Se puede morir en estado de pecado mortal sin que el pensamiento de semejante muerte se haya presentado al espíritu. Así mueren repentinamente muchos hombres que jamás se han arrepentido; se dice entonces que, tras haber abusado de muchas gracias, *fueron sorprendidos por la muerte;* no habían tenido en cuenta las advertencias recibidas. No tuvieron contrición ni siquiera atrición, que, unida al sacramento de la Penitencia, les habría procurado la absolución. Estas almas están perdidas para toda la eternidad. Hubo impenitencia final sin la renuncia precedente y especial de convertirse en el último momento.

Si, por el contrario, existió esta repudiación, en-

tonces se trata de la *impenitencia final voluntaria,* aceptada con la definitiva repulsa de la gracia ofrecida, antes de la muerte, por la divina misericordia. Es un pecado contra el Espíritu Santo, que adopta formas diferentes: el pecador retrocede ante la humillación de acusarse de sus propias culpas, y, por consiguiente, prefiere antes que eso la perdición eterna; llega así hasta a despreciar explícitamente su deber de justicia y de reparación hacia Dios, rehusándole el amor que le es debido como mandamiento supremo: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con todo tu espíritu» (Luc., X). Estas terribles lecciones nos muestran la necesidad del arrepentimiento, tan distinto del remordimiento, que subsiste hasta en el infierno sin la menor atrición. Los condenados no se arrepienten de sus pecados como falta propia y ofensa de Dios, sino porque ven que son castigados por culpa propia; querrían no sufrir la pena que justamente les es infligida, y los roe un gusano: el remordimiento, que nace de la podredumbre del pecado, que no pueden no ver y que les hace estar desesperados de todo y de sí mismos. Judas experimentó el remordimiento que da la angustia, pero no el arrepentimiento que devuelve la paz, y cayó en la desesperación, en vez de confiar en la misericordia divina pidiendo perdón (27).

Es, pues, teriblemente peligroso aplazar siempre para más tarde la propia conversión. El padre Monsabré (28) dice acerca de esto: «Suprema lección de previsión: 1.° *Para aprovecharse de la última hora*

(27) Cfr. S. Tomás, II, II, q. 13, a. 4; III, q. 86, a. 1. C. Gentes, L. IV, c. 89.

(28) Retiros pascuales en Nuestra Señora, 188, 3.ª instrucción.

hay que saberla reconocer. Ahora bien, con la mayor frecuencia todo conspira para disimulársela al pecador cuando llega: sus propias ilusiones o la vileza, la negligencia, la falta de sinceridad de los que le rodean. 2.° *Para aprovechar la última hora* cuando se siente venir, *es menester* la *voluntad de convertirse;* mas es mucho de temer que el pecador no lo quiera realmente. La tiranía de la costumbre imprime a las últimas voluntades el sello de la irresolución. Las dilaciones interesadas del pecador han debilitado su fe y le han ofuscado respecto a sus condiciones. De donde se sigue que su última hora se acerca sin que se conmueva por ello, y así sucede que muere impenitente. 3.° *Para aprovechar bien la última hora,* cuando uno quiere convertirse, *es necesario que la conversión sea sincera, y para eso es necesaria la gracia eficaz.* Mas el pecador empedernido no tiene en cuenta la gracia en sus cálculos, sino solamente su propia voluntad. Y aunque cuente con la gracia, hace lo posible por alejarla de sí hasta el último momento, especulando vilmente con la misericordia de Dios. Y en tales condiciones, ¿llegará a tener un verdadero dolor de la ofensa hecha a Dios, un verdadero y generoso arrepentimiento? El pecador empecatado no sabe ya qué es el arrepentimiento, y corre gran peligro de morir en su pecado. De ahí la conclusión: asegurarse con tiempo el beneficio de una verdadera penitencia, para no correr el riesgo de echarla de menos cuando haya de decidir de nuestra eternidad (29).

(29) No olvidemos que la atrición que dispone a recibir bien el Sacramento de la Penitencia y con él nos justifica, debe ser sobrenatural. Según el Concilio de Trento, presupone la gracia de la fe y la de la esperanza, y *debe detestar el pecado como ofensa de Dios.* (Denz., 898.) Ahora bien: esto

La conversión «in extremis»

Observemos, no obstante, para concluir, que incluso para los empedernidos que no dan señal alguna de contrición antes de morir, no es lícito afirmar que en el momento supremo, cuando el alma está a pique de separarse del cuerpo, se mantengan irreparablemente fijos en su obstinación. Han podido convertirse en el último minuto, de un modo que sólo Dios puede saber. El Santo Cura de Ars, divinamente iluminado, dijo a una viuda que entraba por primera vez en su iglesia y que rezaba sollozando: «Vuestra plegaria, señora, ha sido oída. Vuestro marido se ha salvado. Acordaos de que un mes antes de morir cogió en su jardín la rosa más bella, y os dijo: «Llévala al altar de la Virgen Santísima.» Ella no lo ha olvidado.» Hay otros que se han convertido *in extremis,* que no recordaban más que algún que otro acto religioso realizado en su vida; por ejemplo, un marinero que había conservado sólo la costumbre de descubrirse al pasar ante una iglesia, y no conocía o, mejor, había olvidado el Padrenuestro y el Avemaría; pero aun subsistía este frágil vínculo que le había impedido apartarse definitivamente de Dios.

Se lee en la vida del santo Obispo de Tulle, monseñor Bertau, amigo de Luis Veuillot, que una pobre jovencita de esa ciudad, ya corista en la catedral, cayó en la miseria; después, de precipicio en

supone, probablemente, como el bautismo en los adultos, un amor inicial de Dios como fuente de toda justicia. (Denz., 798.) No se puede detestar realmente la mentira sin empezar a amar la verdad, ni detestar la injusticia sin empezar a amar la justicia, y Aquél es la fuente de toda justicia.

precipicio, se hizo pecadora pública, y fué encontrada una noche asesinada en una calle de la ciudad; la Policía la recogió agonizante y la trasladó al hospital; al llegar expiró balbuceando: «¡Jesús! ¡Jesús!» Se preguntó al Obispo: «¿Hay que darle sepultura eclesiástica?» «Sí—respondió el Obispo—, porque murió pronunciando el santo nombre de Jesús; pero sepultadla muy temprano y sin incensar el cadáver.» En la pobre habitación de la desgraciada se encontró el retrato del santo Obispo de Tulle, en cuyo reverso había ella escrito: «¡El mejor de los padres!» Aunque caída, la pobrecilla había conservado en el corazón el recuerdo de la divina Bondad.

Asimismo, un escritor licencioso, Armando Sylvestre, prometió a su madre cuando murió que recitaría todos los días el Avemaría, y cada día, en el estercolero que constituía la vida de aquel desventurado, se elevaba la flor del Avemaría. Armando Sylvestre cayó gravemente enfermo de pulmonía; lo llevaron a un hospital en el que la asistencia estaba confiada a religiosas. Estas le preguntaron: «¿Queréis confesaros?» «Desde luego», respondió él, y recibió la absolución, probablemente con una atrición suficiente, y por una gracia especial que debió de haberle obtenido la Virgen Santísima. Pero con seguridad que habrá tenido que sufrir un largo y duro Purgatorio.

Otro escritor francés, Adolfo Retté, poco después de su conversión sincera y profunda, fué impresionado por un aviso fijado a la puerta de un claustro carmelitano. Decía: «Rogad por los que morirán durante el Santo Sacrificio a que vais a asistir.» El lo hizo así. Algunos días después cayó enfermo y, trasladado al hospital de Beaune, permaneció postrado en el lecho durante muchos años, hasta que murió. Cada mañana ofrecía sus padecimientos por los que tenían que morir en aquel día, y obtuvo muchas conversiones *in extremis*. En el cielo veremos cuán numerosas fueron en el mundo estas conversiones y cantaremos eternamente la misericordia de Dios.

Se recuerda también, en la vida de Santa Catalina de Siena, la conversión *in extremis* de dos grandes criminales. La Santa, que se había dirigido a visitar a una amiga suya, oyó en la calle en que habitaba ésta un gran escándalo; la amiga de Santa Catalina miró por la ventana y vió dos condenados a muerte conducidos en una carreta al suplicio; los atormentaban con tenazas incandescentes y ellos blasfemaban y prorrumpían en alaridos. En seguida, Santa Catalina se puso de rodillas, con los brazos en cruz, pidiendo la conversión de los dos condenados. De repente, éstos cesaron de blasfemar y pidieron confesarse. La multitud, en la calle, no podía comprender el repentino cambio, ya que ignoraba que una santa había implorado la imprevista conversión.

Hará unos sesenta años, el capellán de las cárceles de Nancy, que hasta entonces había podido convertir a todos los condenados llevados a la guillotina, se encontraba en un coche celular con un asesino que aun rechazaba su asistencia. El coche pasó delante de un santuario de Nuestra Señora del Buen Suceso. Entonces el viejo sacerdote murmuró la piadosa oración tan conocida de los creyentes: «Acordaos, piadosísima Virgen, de que nunca se ha oído decir que ninguno, habiendo recurrido a vuestra intercesión, haya sido abandonado.» Y continuó: «Con-

vertid a mi condenado, pues de otro modo yo diré que Vos, habiéndooslo pedido, no me habéis escuchado.» Y el condenado se convirtió.

La vuelta a Dios es posible hasta la muerte, pero se hace cada vez más difícil con el endurecimiento del corazón. No aplacemos, pues, nunca para más adelante nuestra conversión y pidamos cada día con un Avemaría la gracia de la buena muerte.

CAPITULO II

LA GRACIA DE LA BUENA MUERTE

A propósito de la buena muerte, conviene hablar primeramente de la perseverancia final y, después, del modo como el justo se prepara a recibirla.

EL DON INSIGNE DE LA PERSEVERANCIA FINAL

Este don se define así: es aquel que hace coincidir el momento de la muerte con el estado de gracia. Veamos lo que dicen acerca de esto la Escritura y la Tradición, y, por tanto, la explicación que da la Teología según Santo Tomás (30).

(30) Cfr. San Agustín: *De Dono perseverantiae*, c. 13, 14, 17.—Santo Tomás, I, II, q. 109, a. 1, 2, 4, 9, 10; q. 114, a. 9; II, II, q. 137, a. 2.—Comentarios de Cayetano, de Juan de Santo Tomás, de los Salmanticenses, de Gonet, de Billuart, de Ed. Hugon.—D. T. C., art. *Perseverancia final* (A. Michel), c. 1292-1304.

La Sagrada Escritura atribuye a Dios la coincidencia de la muerte con el estado de gracia. En el libro de la Sabiduría (IV, 11 y 14), a propósito de la muerte del justo, tan distinta de la del impío, se lee: «*Su alma, siendo grata a Dios, El se ha apresurado a sacarla de en medio de la iniquidad donde habría podido perderse.*» En el Nuevo Testamento escribe San Pedro (I Petr., V, 10): «*El Dios de toda gracia, que por medio de Jesucristo nos ha llamado a su gloria eterna, nos perfeccionará El mismo, nos fortalecerá, nos robustecerá.*» San Pablo dice también (Philipp., I, 6): «*Aquel que ha empezado en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Cristo.*» Del mismo modo, a los romanos (VIII, 28-33): «*Todas las cosas concurren al bien de aquellos que son llamados de acuerdo con sus eternos designios. Aquellos que El ha predestinado, ésos han sido llamados por El, y a los que ha llamado los ha justificado también, y a los que ha justificado también los ha glorificado*», lo cual supone que los ha conservado en la gracia que justifica. Confróntese con Rom., IX, 14-24. El dijo a Moisés: «*Yo haré misericordia a quien quiero hacer misericordia, y tendré compasión de quien quiero tener compasión.*» En efecto, el don de la perseverancia es concedido a todos los elegidos.

San Agustín, en su libro *Sobre el don de la Perseverancia* (C. 13, 14, 17), manifiesta que, tanto para los niños como para los adultos, el morir en estado de gracia es un insigne beneficio de Dios. Para los adultos, este don fija en el bien su elección voluntaria y meritoria y les impide dejarse vencer por la adversidad. Todo predestinado tendrá este don, pero ninguno puede saber, sin una revelación especial, si perseverará en él. De modo que debemos trabajar

por nuestra salvación *«con temor y temblor»*. San Agustín dice, por fin (ibíd., c. 13), que este don no nos es concedido por nuestros méritos, sino por la secretísima, sapientísima y benéfica voluntad de Dios, a quien sólo concierne fijar, cuando a El le plazca, el término de nuestra vida. Pero si semejante don no puede ser merecido, puede, sin embargo, ser obtenido con nuestras súplicas: *«Supliciter emteri potest.»* (Ibíd., c. 6, n. 10).

Santo Tomás de Aquino explica muy bien este último punto de doctrina (I, II, q. 114, a. 9). Sus enseñanzas, admitidas en general por los filósofos, se reducen a lo siguiente: El principio del mérito, que es el estado de gracia, no puede ser efecto de sí misma. Ahora bien: la perseverancia final no es otra cosa que el estado de gracia conservado por Dios para nosotros en el momento de la muerte. Por consiguiente, no puede ser merecido. Depende sólo de Dios, que conserva las almas en estado de gracia o se lo devuelve. Sin embargo, la gracia puede ser obtenida por la oración humilde y confiada, dirigida no a la justicia divina, como el mérito, sino a su misericordia.

¿Cómo es que podemos merecernos la vida eterna, sin merecernos también la perseverancia final? Es que la vida eterna, antes de ser, como es evidente, un principio del mérito, es su término y su finalidad. Se la obtiene, efectivamente, a condición de no perder los propios méritos. Santo Tomás, hablando de los adultos (II, II, q. 137, a. 4), dice: «Puesto que el libre albedrío es por sí mismo mudable, aun revestido de la gracia habitual, no es capaz de *fijarse inmutablemente en el bien;* puede escogerlo, pero no realizarlo sin una gracia actual especial.»

El Concilio de Trento (Denz., 806, 826, 832) confirma esa enseñanza tradicional. Afirma la necesidad de un auxilio especial para que el justo persevere en el bien. Este auxilio es un gran don, enteramente gratuito, que sólo puede obtenerse de «Aquel, como dice San Pablo (Rom., XIV, 4), que puede sostener al que está en pie y levantar al que cae». El Concilio añade que, sin una revelación especial, nadie puede tener certeza anticipada de recibir semejante don, pero se le puede y se le debe esperar firmemente luchando contra las tentaciones y trabajando por la salvación mediante la práctica de las buenas obras.

Respecto a la eficacia de la gracia actual concedida a los justos por un último acto meritorio, los tomistas admiten que es eficaz intrínsecamente, o por sí misma, sin violentar de ningún modo la libertad por ella actualizada. Los molinistas, por el contrario, dicen que es eficaz extrínsecamente mediante nuestro consentimiento, que había previsto Dios gracias a la *ciencia media*. Según los tomistas, esta previsión supondría en Dios una pasividad y le haría dependiente, en su presciencia, de una determinación creada, que no provendría de El.

Si es cierto que no se puede estar seguro anticipadamente de obtener la gracia de una buena muerte, hay, no obstante, *signos de predestinación*, sobre todo los siguientes: la preocupación por no caer en pecado mortal, el espíritu de oración, la humildad que atrae la gracia, la paciencia en la adversidad, el amor del prójimo, la ayuda a los afligidos, una sincera devoción a Nuestro Señor y a su Santísima Madre. En otro sentido, y de acuerdo con la promesa hecha a Santa Margarita María, los que hayan comulgado en honor del Sagrado Corazón nueve ve-

ces seguidas en el primer viernes de mes, pueden tener, si no la certeza absoluta, al menos la confianza de obtener de Dios la gracia de una buena muerte, sobreentendida, con toda seguridad, la necesidad de las buenas obras y la práctica de nuestros deberes de cristianos. Pero aun es, con tales condiciones, una gran promesa.

La muerte del justo

En el Antiguo Testamento, la muerte del justo nos es descrita con el ejemplo de la muerte de Tobías (Confróntese Tobías, XIV, 10): «Habiéndose acercado la muerte, Tobías llamó a su hijo, las siete hijas de él y a los nietos, y les dijo: «Escuchad ahora, hijos míos, a vuestro padre: servid al Señor en la verdad y esforzaos por hacer lo que le es grato. Recomendad a vuestros hijos que practiquen la justicia y que hagan limosnas, que recuerden al Señor y lo bendigan en todo tiempo, en la verdad y con todas sus fuerzas.»

En el libro del Eclesiástico (c. XXXIII, 7-15) se dice que el justo no se escandaliza de la desigualdad de las condiciones sociales y juzga de ellas cuerdamente, sobre todo en la muerte. «¿Por qué existen pobres y ricos, felices e infelices?» El Eclesiástico responde: «Es porque un día de sol triunfa sobre un día de lluvia, mientras la luz viene del sol todos los días. Es la sabiduría del Señor que ha establecido entre ellos esas distinciones, que ha instituído estaciones diversas. Entre los días del año están los que El ha ensalzado sobre los demás y santificado: son los días de las fiestas religiosas, santificados por estar consagrados a El y distintos de los días ordinarios.

Lo mismo sucede con los hombres: todos vienen del polvo y de la tierra, de que Adán fué formado. Pero con una gran sabiduría Dios los ha hecho diversos unos de otros, dirigiéndolos por caminos distintos. A algunos los ha bendecido y elevado sobre los demás. Y de otros ha tolerado y permitido su pecado y en seguida los ha humillado.» El da a cada uno según sus obras. Y el justo entiende todo esto cuando la muerte le llega.

En el mismo libro del Eclesiástico se lee (XXXV, 11-17) que Dios escucha la plegaria del pobre, sobre todo cuando está para morir, y castiga sin piedad a los duros de corazón. «El Señor no tiene en cuenta las condiciones sociales de los hombres en perjuicio del pobre. Escucha la plegaria del oprimido y de la viuda. La plegaria del oprimido atravesará las nubes: el Señor no le hará esperar el socorro.» Esto se verifica, sobre todo, en la muerte del justo, aun cuando fuese paupérrimo y abandonado por todos. Dios será con él en la última hora. Estos altos pensamientos se repiten sin tregua en el Antiguo Testamento, y más aún en el Nuevo, que descubre claramente en la muerte del justo el preludio de la vida eterna.

Nos fué dado asistir a la muerte del justo en un pobre hombre, José de Estengo, que habitaba con los suyos en un séptimo piso, junto a uno de los cementerios de Roma. Tenía las cuatro extremidades cancerosas y sufría terriblemente, sobre todo en invierno, con el frío, y cuando los miembros se encogían para morir. Sin embargo, no se quejaba, y ofrecía al Señor sus sufrimientos por la salvación de su alma, por los suyos, por la conversión de los pecadores. Atacado después de tisis galopante, fué trasla-

dado al extremo de Roma, en el hospital Littorio, donde, unas tres semanas después, moría en el más absoluto abandono, solo, en medio de la noche.

Pues bien: en el instante en que moría, su viejo padre, magnífico cristiano, oyó, en el otro extremo de la ciudad, la voz de su hijo, que le decía: «Padre, subo al Cielo.» Y su buena madre soñaba al mismo tiempo que veía a su hijo volar triunfante allá arriba, con los pies y las manos curados, como será después de la resurrección de la muerte.

Considero como una gran gracia de mi vida el haber conocido a este pobre, que me fué dado a conocer por una dama de San Vicente de Paul, que me dijo: «Será una dicha para usted conocerlo.» Ciertamente, fué así: era amigo de Dios, su muerte lo ha confirmado; fué exactamente la de un justo. «Beati qui in Domino moriuntur.» «Bienaventurados los que mueren en el Señor», y como dice la Sagrada Escritura, los que *saborean la muerte* como preludio de la vida eterna.

¿Cómo prepararse para la muerte?

El justo espera la muerte y se prepara para ella con vigilancia, sobre todo con un temor respetuoso; doliéndose de las culpas cometidas y meditando sobre las expiaciones futuras. Tiene una fe viva en la vida eterna, finalidad suprema de su gran viaje; ella es, ante todo, para él, la posesión inamisible de Dios mediante la visión beatífica, la unión con Cristo Redentor, con su Santísima Madre, con los Santos, a los que él ha conocido y amado, que han muerto o morirán cristianamente.

A esta fe une el justo una confianza cada vez más firme en el auxilio del Señor para alcanzar la meta, y como su caridad aumenta de día en día, «el Espíritu Santo da testimonio cada día a su espíritu de que es hijo de Dios» (Rom., VIII, 16). Por eso, «la certidumbre de la tendencia», que consiente en la esperanza de afirmarse en él cada vez más. Además, el justo toma sus medidas para estar sobre aviso para cuando la muerte se acerque. Es una falta de fe lo que quita el valor de avisar a los enfermos de que la muerte está cerca, y es gran perjuicio engañarles e impedir así que se preparen. Optima cosa es ponerse de acuerdo con un amigo para advertírselo mutuamente.

Es conveniente, por fin, que al aproximarse *el fin,* ofrezca a menudo el justo el *sacrificio de su vida* en unión del Sacrificio de la Misa, que perpetúa en el altar, sacramentalmente, el de la Cruz. Conviene que él haga, realice su sacrificio personal pensando en los cuatro fines del Sacrificio: la *adoración,* para reconocer la soberana excelencia de Dios, autor de la vida y dueño de la hora en que tenemos que morir; la *reparación,* para expiar todas las culpas cometidas; la *súplica,* para obtener la gracia de la permanencia final; la *acción de gracias,* para dar gracias al Señor por los innumerables beneficios que había preparado desde toda la eternidad y que nosotros hemos recibido desde nuestro nacimiento en adelante.

El sacrificio de la vida conviene hacerlo con frecuencia, sirviéndonos de las mismas palabras de su Santidad Pío X: «Mi Señor Dios, sea cual fuere el género de muerte que queráis reservarme, lo acepto desde ahora de todo corazón; lo acepto de vuestras

manos con todas sus angustias, sus penas y sus dolores.»

Así nos preparamos a hacer cada día el sacrificio de la vida que deberemos realizar en el último momento, en unión de las Santas Misas que se celebrarán en aquella hora, cerca de nosotros o lejos, es decir, en unión con la oblación siempre viva del Corazón de Cristo, «que no cesa de interceder por nosotros (Hebr., VII, 25). Y si el justo pone en este último acto de su vida un gran amor de Dios, podrá obtener la remisión de una gran parte de la pena temporal merecida por sus pecados, aligerar y acortar considerablemente su Purgatorio. Conviene también, y mucho, hacer celebrar anticipadamente Misas para obtener la gracia de las gracias, que es la de una buena muerte.

El cristiano se fortifica también con la gloria de la Extremaunción contra el horror natural de la muerte y contra las tentaciones del enemigo de la salvación. En el dolor angustioso de tener que abandonar a los que ama, es consolado por el Santo Viático y por las preces por los agonizantes. Estas son en extremo hermosas, especialmente el *Proficiseere, anima, christiana*... «Sal de este mundo, alma cristiana, en nombre de Dios Padre Omnipotente, que te ha creado; en nombre de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que ha sufrido y ha muerto por ti; en nombre del Espíritu Santo, que te ha sido otorgado. En nombre de la gloriosa Santa Madre de Dios la Virgen María. En nombre del bienaventurado José, su esposo; en nombre de los Angeles y de los Arcángeles, de los Tronos y de las Dominaciones, de los Principados y Potestades, de los Querubines y Serafines. En nombre de los Patriarcas y de los Profetas. En nombre de los Apóstoles y de los Evangelistas, de los

Mártires y de los Confesores, de las Vírgenes y de todos los Santos y Santas de Dios. Que hoy sea tu habitación en paz en la Jerusalén celestial, por Jesucristo Señor Nuestro. Amén.»

Se diría que toda la Iglesia triunfante del Cielo sale al encuentro del alma cristiana, que en estado de gracia se eleva de la Iglesia militante para recibir muy pronto la eterna recompensa.

Bossuet, en su *Opúsculo de preparación para la muerte*, muestra que los últimos actos deben ser los actos de Fe, Esperanza y Caridad, fundidos, por decirlo así, en un acto de entrega completa. «¡Oh, Dios mío!, yo me abandono a Vos, ya no tengo que temer más que el no haberme abandonado suficientemente a Vos por medio de Jesucristo. Pongo la Cruz de vuestro Hijo entre mis pecados y vuestra Justicia. *Alma mía, ¿por qué estás triste y por qué te turbas? Espera en El* y dile con todas tus fuerzas: *¡Oh, Dios mío!, Vos sois mi Salvación*. Se aproxima el tiempo en que la fe se trocará en clara visión. *Salvador mío, yo creo, ayuda mi incredulidad* y sostén mi debilidad... Nada puedo esperar de mí mismo, *pero Vos me habéis mandado que espere en Vos*... Me alegro al oír que estoy a punto de entrar en la Casa del Señor. ¿Cuándo os veré yo, oh mi único Bien, mi Dios, mi vida y mi fuerza? *Yo os amo; yo celebro vuestro poder, vuestra eternidad, vuestra felicidad*. Muy pronto, dentro de un momento, me será dado abrazarme a Vos. Recibidme en vuestra unidad.»

Para nosotros, dice San Pablo, la patria es el Cielo, donde esperamos como a Salvador nuestro a Jesucristo, que transformará nuestro cuerpo humillado y lo hará semejante a su Cuerpo glorioso, con el po-

der que sujeta a El todas las cosas... Y que la paz divina, que rebasa toda inteligencia, conserve nuestros corazones y nuestros pensamientos en Cristo Jesús (Philipp., III, 20; IV, 7).

«El cristiano, dice todavía Bossuet (ibíd), *expira en paz uniéndose a la agonía del Salvador.* —Señor, corro a vuestros pies en el huerto de los olivos, me postro con Vos, rostro en tierra, me acerco cuanto puedo a Vuestro sagrado Cuerpo para recibir sobre el mío la preciosa sangre que escurre de vuestras venas. Aprieto con las dos manos el cáliz que vuestro Padre me envía... Ven, Angel consolador de Jesucristo, doliente y agonizante, a mis miembros. Huid, milicias infernales... ¡Oh, Salvador mío!, diré con Vos: *Todo se ha consumado. Pongo mi alma en vuestras manos.* Amén. Alma mía, empecemos el Aleluya eterno, que constituye el gozo y el cántico de los bienaventurados en la eternidad... Adiós, hermanos míos mortales, adiós Santa Iglesia Católica; me habéis llevado en vuestras entrañas, me habéis nutrido a vuestros pechos, terminad por purificarme con vuestros sufrimientos, puesto que muero en tu unidad y en tu fe. Mas no, ¡oh Jesús!, a vos no os digo adiós; voy a volverte a ver en el Cielo, voy a ver la fuente de donde brotaron los Apóstoles, los Mártires, los Confesores, las Vírgenes. Cantaré eternamente con ellos las misericordias de Dios.»

San Juan de la Cruz dice: «Al fin de nuestra vida seremos juzgados sobre el amor»; es decir, sobre la sinceridad de nuestro amor para con Dios, de nuestro amor a la salvación del alma, de nuestro amor al prójimo.

CAPITULO III

LA INMUTABILIDAD DEL ALMA APENAS ACAECIDA LA MUERTE

¿Por qué razón permanece el alma, después de la muerte, inmutablemente fijada en el bien o en el mal, según que la muerte la haya sorprendido en éste o en aquél? Misterioso problema, que podría tratarse después de haber examinado el Juicio particular, porque se ilumina mejor con lo que de ese Juicio dice la Revelación. No obstante, por sí mismo, el Juicio particular supone que, con la muerte, se ha acabado el tiempo de merecer, y, por tanto, este término del mérito debe ser considerado antes.

Veamos lo que dicen la Escritura y la Tradición sobre el hecho y la naturaleza de esta inmutabilidad del alma; luego veremos cómo lo explican los teólogos, y distinguiremos tres concepciones, bastante diversas entre sí, de la causa de este hecho (31).

EL HECHO DE LA INMUTABILIDAD
EL TÉRMINO DEL ESTADO DE MÉRITO

No pretendemos aquí hablar de la cuestión estudiada hoy por filósofos y médicos: cuándo la muer-

(31) Cfr. Santo Tomás, C. Gentes, L. IV, c. 91, 92, 94, 95 (Comentario de *Silvestre de Ferrara*); *De veritate*, q. 24, a. 11.—I, q. 64, a. 2 (Com. de Cayetano).—Salmanticenses, *De Gratia, De Merito*, disp. I, a. IV, n. 36.— Billot, *De Novisimis*, 1921, p. 33; D. T. C., art. *Mort*, col. 2492, ss. (A. Michel).

te es sólo aparente y cuándo es real. Parece cierto actualmente que, en muchos casos de muerte accidental o repentina, la vida latente puede perdurar varias horas en el organismo que un momento antes estaba perfectamente sano; parece ser que puede perdurar hasta media hora, incluso en los casos de muerte provocados por una larga enfermedad que haya minado el organismo.

Consideraremos aquí solamente la muerte real, la separación efectiva del alma y del cuerpo.

Ahora bien: el magisterio ordinario de la Iglesia enseña que el alma humana, una vez llegada la muerte, es inmediatamente juzgada sobre todas las acciones buenas o malas de su existencia terrena, y esto presupone que ya *ha terminado el tiempo del mérito*. Esta enseñanza común no ha sido solemnemente definida, pero se funda en la Escritura y la Tradición. No hay ya posibilidad de mérito después de la muerte, contrariamente a lo que han afirmado muchos protestantes.

Ya en el Antiguo Testamento se dice en el libro del Eclesiástico (XI, 28): «Es cosa fácil al Señor, en el día de la muerte, dar al hombre según sus obras; acabada la vida, sus obras son puestas de manifiesto.»

En el Nuevo Testamento (Math., XXV, 33; Luc., XIII, 22; Jo., V, 29), el juicio final hace referencia solamente a las acciones de la vida presente. En el Evangelio, según San Lucas (XVI, 19-31), se trata del juicio particular: el mal rico y el pobre Lázaro son juzgados únicamente de los actos de la vida terrena e irrevocablemente: Abraham responde al alma del perverso rico: «Entre nosotros y vosotros habrá siempre un gran abismo.»

Asimismo, Jesús, antes de morir dijo al buen ladrón: «*Hoy estarás conmigo en el Paraíso*» (Luc., XXIII, 43). Nuestro Señor no cesa de exhortar a la vigilancia y a la penitencia a fin de que no seamos sorprendidos por la muerte; por ejemplo, en la parábola de las vírgenes prudentes y de las vírgenes necias, dice: «Vigilad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora» (Math., XXV, 13; Marc., XIII, 33).

San Pablo dice aún más explícitamente, en la segunda epístola a los Corintios (V, 10): «Todos nosotros tenemos que comparecer ante el tribunal de Cristo, a fin de que cada uno reciba *lo que se ha merecido, en su vida mortal*, según sus obras, ora por las buenas, ora por las malas.» En la misma epístola (VI, 2): «He aquí, por tanto, el tiempo oportuno; he aquí el día de la salvación.» En la epístola a los Gálatas (VI, 10): «Así, pues, mientras tengamos tiempo, hagamos bien a todos.» En la epístola a los Filipenses (I, 23): «*Yo deseo morir y estar con Cristo*; esto es lo mejor sin comparación.» También en la epístola a los Hebreos se lee (III, 13): «Ejercitaos recíprocamente, los unos a los otros, todos los días, mientras dura este tiempo, llamado *hoy*, a fin de que ninguno se endurezca.» Del mismo modo, en la misma epístola (IX, 27): «Está establecido que los hombres mueran una sola vez, después de la cual viene para ellos el Juicio.» El versículo siguiente alude al Juicio universal, pero incluso éste se refiere únicamente a las obras de la vida presente.

En el Evangelio de San Juan (IX, 4) dice Jesús: «Mientras dure el día es necesario que yo realice las obras de Aquel que me ha enviado; viene después la noche, en que ninguno puede obrar: *Venit nox quando nemo potest operari*»; es decir, después de la muerte.

Los Santos Padres han dado con frecuencia al texto de San Juan esta explicación; sobre todo San Cipriano, San Hilario, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, San Agustín, San Gregorio Magno (Cfr. A. de Journel, *Enchiridion patristicum*, index theol., n. 584); estos Padres enseñan que, después de la muerte, no se puede merecer ni desmerecer.

Esta es, claramente, la enseñanza del magisterio ordinario y universal de la Iglesia. Aun cuando no haya sido dada, sobre este punto, ninguna definición solemne, tenemos, no obstante, declaraciones de la Iglesia evidentemente en este sentido. El segundo Concilio de Lyón (Denz., 464) dice: «Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal o con el solo pecado original descienden inmediatamente al infierno *(mox post mortem in infernum descendunt)* para sufrir allí penas sin par.» La misma expresión se encuentra en el Concilio de Florencia (Denz., 693) y en la Constitución «Benedictus Deus», de Benedicto XII (Denz., 531). León X (Denz., 778) condena la siguiente proposición de Lutero: «Las almas del purgatorio no están ciertas de su salvación, al menos no todas, y no está probado por la Sagrada Escritura ni por razones teológicas que no puedan merecer ya más ni aumentar en la caridad.» Por fin, el Concilio del Vaticano se proponía promulgar esta definición dogmática: «Post mortem, quae est viae nostrae terminus, illico omnes manifestari nos oportet ante tribunal (Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum (II Cor., V, 10); neque ullus, post hanc mortalem viam, relinquitur locus paenitentiae ad justificationem» (Mansi, Concil., t. 53, col. 741). Traducida la

definición, reza así: «Después de la muerte, que es el término de nuestra peregrinación, es necesario que todos, inmediatamente, nos manifestemos ante el tribunal de Cristo, para referir allí cada uno de los actos de nuestra vida terrena, buenos o malos; y no hay después de esta vida mortal lugar alguno para hacer penitencia que sirva para la justificación.»

¿CUÁL ES LA NATURALEZA Y LA CAUSA PRÓXIMA DE ESTA INMUTABILIDAD?

Algunos teólogos, como Escoto y Suárez (32), han pensado que la inmutabilidad en el mal, u obstinación, se explica, en el hombre como en el demonio, porque Dios no ofrece ya más la gracia de la conversión, y la desesperación en la cual caen los confirma en ese estado (33). En esta explicación hay una dificultad que superar. Un gran teólogo tomista, el Cardenal Cayetano (34) ha intentado explicar la obstinación del hombre como Santo Tomás ha explicado la del demonio. Ha dicho en resumen: «El alma humana, ya en el primer instante en que acontece su separación del cuerpo, empieza a juzgar como lo hacen los espíritus puros. Ahora bien: el espíritu

(32) Cfr. Scot in II Sent., dist. VII.—Suárez, de Angelis, L. III, c. X; L. VIII, n. X.

(33) En cuanto a las ánimas del Purgatorio, dicen estos autores que son preservadas del pecado por una protección especial de la divina Providencia.

(34) In Ia, q. 64, a. 2, n. 18.

puro tiene un juicio práctico inmutable, semejante al juicio inmutable de Dios. ¿Por qué? Por lo que respecta a Dios es claro, ya que El desde toda la Eternidad sabe lo que sucederá, y nada nuevo puede sobrevenir capaz de hacer cambiar sus eternos decretos. Algo semejante, salvadas las debidas proporciones, sucede en el espíritu creado. Mientras que nosotros, en el tiempo, vemos *sucesivamente* los diversos aspectos de una decisión, y mientras después de haber hecho una elección, tras nuevos conocimientos la modificamos o la anulamos sin más, el espíritu puro, que tiene un conocimiento enteramente *intuitivo*, descubre *simultáneamente* los diversos aspectos de un partido a tomar, descubre simultáneamente el pro y el contra de lo que hay que considerar y, después de haber elegido libremente, *no aprende nada nuevo* que pueda modificar su elección. Y permanece, por tanto, su juicio inmutable, asemejándose así a los libérrimos, pero inmutables decretos de Dios. Esto depende de la perfección de la inteligencia de que está dotado el espíritu puro.»

De modo que, según el Cardenal Cayetano, el alma separada del cuerpo, en el instante mismo en que empieza su vida de alma separada, escoge inmutablemente lo que quiere por un último acto instantáneo, sea meritorio, sea demeritorio. Y se fija por sí misma en su propia elección, y entonces se comprende por qué Dios, infinitamente bueno, no ofrece ya más la gracia de la conversión al alma que se ha obstinado.

Tal explicación, aunque ingeniosa, no fué aceptada, al menos enteramente, por los tomistas posteriores, ni por los demás teólogos. Se le contesta: «Si fuese así, un pecador que muriese en pecado mor-

tal podría reconciliarse con Dios nada más haber muerto; y, al revés, un justo, muerto en estado de gracia, podría perderse por una culpa cometida inmediatamente después; lo que parece contrario a cuanto dice la Escritura» (35). Los tomistas posteriores a Cayetano le han respondido (36): «Según las Escrituras, el hombre solamente puede merecer antes de la muerte; es lo que viene expresado sobre todo por estas palabras del Salvador (Jo., IX, 4): *«Es necesario hacer las obras de Aquel que me ha enviado mientras todavía es de día, ya que llega la noche en que ninguno puede ya obrar.»* Y los teólogos admiten comúnmente que una de las condiciones del mérito es que el hombre sea todavía *viator* (peregrino); es, por consiguiente, todo el hombre el que debe merecer y no el alma separada del cuerpo.

¿Cuál es, entonces, la explicación generalmente admitida por los discípulos de Santo Tomás? Es una solución que parece estar entre las precedentes y sobre ellas, el justo medio y el punto más alto, que expresa mejor el pensamiento de Santo Tomás. Está perfectamente expuesta por el gran teólogo Silvestre de Ferrara (in C. Gentes, c. 95).

Dice así: «Aun cuando el alma, en el primer instante de su separación del cuerpo, tenga una visión o una aprehensión inmóvil, y empiece entonces instantáneamente a estar obstinada en el mal (o, por el contrario, fija en el bien), sin embargo, desde ese momento, no hay ya más demérito (ni mérito), como

(35) Observación hecha por Suárez y muchos otros.
(36) Así hablan en particular: Silvestre de Ferrara en C. Gentes, L. IV, c. 95, y los Carmelitanos de Salamanca, cursus theologicus: *De Gratia, De Merito,* disp. I, dub. IV, n. 36.

algunos dicen; puesto que ni uno ni otro pertenecen al alma sola, sino al hombre «viator»; ahora bien, ya en el primer instante de la separación, el hombre deja de existir, ya no está allí para merecer..., y, por tanto, para el hombre la obstinación es causada inicialmente *(inchoative)* por la vista o por la aprehensión movible de su fin (cuando el alma está unida al cuerpo), y después es causada en forma definitiva *(completive)* por la inmóvil aprehensión del alma desde el momento en que está separada del cuerpo.» Dígase lo mismo para su fijación inmutable en el bien. Tal parece ser el pensamiento de Santo Tomás (37).

La Sagrada Escritura dice a este respecto: «Si un árbol cae al sur o al norte, permanece en el lugar en que ha caído» (Eccli., XI, 35). Esta solución parece contener, en una síntesis superior, lo que hay de verdad en las dos precedentes: 1.°, la obstinación en el mal o la fijación en el bien son causadas *inicialmente* por el último demérito o por el último mérito del alma unida al cuerpo; 2.°, son causadas de *modo definitivo* por la inmóvil aprehensión o intuición del alma separada, que se *adhiere entonces inmutablemente a lo que ha escogido.*

En resumen: el alma *comienza* a fijarse con el último acto libre de su vida *presente*, y acaba de fijarse con su modo inmutable de juzgar y querer libremente en el primer instante después de la muerte. *Se inmoviliza así ella misma en su propia elección.* Por tanto, ya no es una falta de misericordia divina el no ofrecer la gracia de la conversión al alma así obstinada.

---

(37) Cfr. C. Gentes, L. IV, c. 95, y *De Veritate*, q. 24, a. 11.

Se puede objetar que la libertad del segundo acto, en el instante preciso que sigue a la muerte, se ve disminuída porque ese acto resulta siempre conforme con el precedente.

A esto hay que responder que la libertad del segundo acto está disminuída de hecho por el pecador que no se ha arrepentido antes de morir, ya que, como dice San Juan (VIII, 34): «*El que peca se hace esclavo del pecado.*» Pero con el justo que muere en estado de gracia sucede al contrario; la libertad del acto que realiza después de la muerte es mayor, porque la libertad, que es una consecuencia del entendimiento, aumenta con la mayor lucidez de éste; así, la libertad del ángel es mayor que la nuestra, y mayor aún la de Dios, y no obstante la elección soberanamente libre de Dios se hace de un modo inmutable y no cambia jamás. Otro tanto sucederá con nuestro acto libre realizado inmediatamente después de la muerte: no cambiará jamás.

Cuando, más tarde, en el último juicio tome de nuevo el alma su cuerpo, no cambiará ya, porque se habrá inmovilizado ya en su propia elección, y, al recibir nuevamente su cuerpo, no aprenderá nada nuevo acerca de su último fin. No cambiará, por tanto, su elección.

Es más fácil de entender la inmutabilidad en el bien, pero sucede lo mismo con la inmutabilidad en el mal. Sólo que los misterios de la iniquidad son más oscuros que los de la gracia, ya que estos últimos son soberanamente luminosos, mientras que los otros son las mismas tinieblas.

La entrada en el estado de separación del cuerpo fija para siempre la elección libremente determinada antes de la muerte, al modo como en el invierno el frío crudísimo fija la niebla sobre los cristales, se-

gún variadas figuras; la escarcha es precisamente niebla que se deposita en forma de hielo rígido. Pero la mejor metáfora es la de la Sagrada Escritura: «Si un árbol cae al sur o al norte (es su último movimiento), permanece (inmóvil) en el lugar donde ha caído.»

Puede completarse esta doctrina con lo que afirma Santo Tomás en el *Contra Gentes* (IV, c. 95). Observa el Santo Doctor que *todo hombre juzga prácticamente según su tendencia,* y, sobre todo, según su inclinación a lo que ha escogido como *fin último;* de modo que el ambicioso juzga según la inclinación al orgullo, y el humilde, según su tendencia a la humildad. Ahora bien: nuestra inclinación hacia el último fin libremente elegido por nosotros puede cambiar mientras el alma está unida al cuerpo (que le ha sido dado para que tienda a su propio fin); pero esta inclinación no cambia ya después de la separación del cuerpo, ya que el alma juzga entonces de modo inmutable, según aquella misma inclinación, y permanece en adelante irrevocablemente fijada en su elección. El humilde continuará juzgando definitivamente según la tendencia hacia esta su virtud; y el orgulloso, según su inclinación al orgullo, con una amargura que no tendrá fin; su juicio permanece pervertido para siempre a causa de la elección voluntaria en que se obstina. Y aun cuando Dios mismo le ofreciese *la única posibilidad de salvación, que es la de la humildad y de la obediencia, el obstinado rehusaría hasta esa posibilidad* (38).

(38) Algo parecido acontece en la vida presente: una enfermedad congénita dura toda la vida; y otro tanto sucede frecuentemente cuando, bien o mal, se entra en un estado de vida permanente. Por ejemplo, si se abraza cristianamente el estado matrimonial, la buena disposición que anteriormente se tenía resulta confirmada; y, por el contrario, si se entra en el mal, la mala disposición persiste y se hace habitual. Lo mismo acaece si se entra en Religión por un motivo excelente, o desgraciadamente, si se entra en ella por un motivo humano. (Véase más adelante el cap. VI: *El conocimiento del alma separada,* en donde se confirma cuanto ahora estamos diciendo.)

Todavía se presenta esta objeción: Pero los condenados, por el hecho mismo de que ahora están enterados de su desventura, podrían rehacer el propio juicio y la propia elección, que sigue siendo libre.

La Teología responde con Santo Tomás (39): Los condenados no están enterados *práctica* y *efectivamente* de su desventura. Sin duda que querrían no sufrir, pero no quieren retroceder y volver a Dios, ya que el *único camino posible,* el de *la humildad y la obediencia, lo rehusan absolutamente;* si Dios se lo ofreciese, no lo aceptarían. No se duelen de su pecado como *culpa* y ofensa a Dios—dice Santo Tomás—, sino sólo como causa de su sufrimiento. No tienen el *arrepentimiento* que induce a pedir perdón; tienen sólo el *remordimiento* que los deja sumergidos en la rebelión. Entre los dos estados de ánimo hay un abismo.

Otra objeción: es increíble que el mismo demonio haya preferido su aislamiento orgulloso a la felicidad sobrenatural y a la visión de Dios, bien infinitamente superior a los goces del orgullo.

La Teología responde apoyándose en la Revelación (40): El demonio—por extraño que esto parezca—ha preferido su vida intelectual natural, de la que está embriagado, su felicidad natural y su aislamiento orgulloso, antes que tender por la vía de la humildad y de la obediencia a la felicidad sobrena-

(39) Suplemento, q. 98, a. 2.
(40) Cfr. Santo Tomás, I, q. 63, a. 3.

tural, que únicamente podía recibir de la gracia de Dios y que hubiese recibido en común con los hombres, seres inferiores a él. Es propio del orgulloso complacerse de su propia excelencia, hasta el punto de rechazar todo aquello que amenace disminuirla.

En efecto, se dan hombres que prefieren el estudio de las matemáticas o de la filosofía racionalista a la del Evangelio, que es, sin embargo, incomparablemente superior. Lo prefieren hasta el punto de negar todos los milagros que confirman el Evangelio y la vida de la Iglesia, y a veces perseveran toda su vida en su negación (41). Otros, como Lamennais, se separan de la Iglesia porque quieren defenderla *a su manera*, y no como ella debe ser defendida; se creen más prudentes que ella, y después de haber sido ensalzados, los infelices caen víctimas del orgullo.

Esto nos permite entrever lo que fué el pecado del ángel, en el que está inspirado el del *naturalismo*.

¿Qué conclusión práctica hay que sacar? Que es urgente no continuar aplazando para más tarde la propia conversión; podemos vernos sorprendidos por la muerte. Pensemos que *nuestro último acto libre previo a la muerte* deberá decidir de nuestra eternidad, feliz o desdichada.

Por eso es necesario rogar mucho por los que parecen estar muy alejados de Dios, y hacer también

(41) Se les citan los milagros de Cristo, los milagros de los Santos modernos, los de Lourdes. Ellos contestan: «Todo el mundo hace milagros.» No quieren verificar ni admitir la seriedad con que son examinados por la ciencia médica y por los teólogos los milagros exigidos por la Sagrada Congregación de Ritos para la beatificación y canonización de los siervos de Dios. ¡Sería tan fácil instruirse sobre la seriedad de semejante examen, que rechaza muchos milagros probables, para quedarse sólo con los ciertos!

celebrar misas para que obtengan la gracia de la buena muerte, como lo ha recomendado Benedicto XV.

Conocí a un hombre, educado muy cristianamente, pero alejado, después, de Dios, que, tras haber perdido a su mujer y a su hija única, había sido asaltado de una terrible tentación de desesperación durante varios meses. Pensaba suicidarse, y un día, en Tulle, estaba a punto de hacerlo y de arrojarse a un precipicio, mientras su hermana y las Carmelitas rogaban fervorosamente por él. En el momento, pues, en que estaba para darse muerte, le apareció Nuestro Señor con una mirada dulcísima y triste, y lo llamó por su nombre: «José». Ante esta misericordia divina, José Maisonneuve (tal era su apellido) comprendió que para él había aún posibilidad de salvación. Se convirtió perfectamente, se hizo dulce y humilde de corazón, expió sus culpas con una gran penitencia hasta su última hora, y murió en olor de santidad. Le llaman el Santo de Tulle, y después de su muerte se obtuvieron, por su intercesión, gracias que parecen realmente milagros (42). Ahora bien: este santo converso tenía, en la misma ciudad de Tulle, un amigo que llevaba mala vida. El santo rogaba todas las noches por su conversión con los brazos en cruz y se sometía, para obtenerla, a duras penitencias. Un día supo que ese desgraciado amigo se había disparado un tiro de revólver, pero que no estaba aún muerto. Acudió rápidamente a su lado; el pobrecillo vivió aún veinticuatro horas; José Maisonneuve lo supo exhortar tan bien al arrepentimiento de todas sus culpas, que se convirtió sinceramente y tuvo una santa muerte.

(42) Su vida: *Joseph Maisonneuve*, fué escrita por un Superior de los Misioneros de Tulle, en 1925.

Lo que importa es morir bien. Para ello hay que tener siempre presente la sentencia de Nuestro Señor: «El que no está conmigo, está contra Mí» (43); pero también es verdad —y Jesús lo dijo a los Após-toles—: «El que no está contra vosotros, está por vosotros» (Marc., IX, 39). Los que buscan sinceramente la verdad religiosa, responden ya a la gracia actual que los conduce al bien. Empieza en ellos a verificarse la palabra interior oída por San Bernardo y repetida por Pascal: «Tú no me buscarías si no me hubieses encontrado.» Así vemos aún mejor la verdad de la sentencia de San Juan de la Cruz: «Al final de nuestra vida nos veremos juzgados sobre el amor» (sobre la sinceridad de nuestro amor para con Dios).

Una última pregunta: ¿Se concede a todos los hombres, *antes de morir*, una *visión global de la vida pasada*, cual gracia suficiente para convertirse al Señor? Muchas personas que estuvieron en trance de ahogarse afirman haber tenido una intuición semejante.

A tal pregunta hay que contestar que se da una gran variedad y diferentes gradaciones en las muertes: desde las más santas (de las que fué anunciado, a veces, el día y la hora) hasta las de los fariseos, a quienes Nuestro Señor dijo: «Moriréis en vuestro pecado.»

La inmovilidad del alma, tanto en el bien como en el mal, empieza libremente durante la vida presente, como se ha visto; y se completa con un acto libre, idéntico al precedente, en el primer instante de la

(43) En la actual economía de la salvación, todo hombre está en estado de gracia o en estado de pecado; en otras palabras, o convertido a Dios o separado de El.

separación del alma del cuerpo. Esto explica lo que ahora vamos a exponer.

De hecho, la obstinación en el mal puede haber empezado bastante tiempo antes de la muerte, como acontece en los pecadores empedernidos, y estos desgraciados pueden ser sorprendidos por una muerte repentina hasta en el sueño, sin haber tenido una visión global de su vida pasada, ni tiempo de convertirse antes de morir; es la pena propia del pecado especial que consiste en aplazar siempre la conversión para más tarde, o en no querer realmente convertirse.

Otros pecadores que no están encallecidos en la culpa reciben gracias actuales más frecuentes para volver a Dios, y entre semejantes gracias puede figurar la visión global de su vida anterior. Es un efecto especial de la divina misericordia, para inducirlos a convertirse e impedirles que se paralicen en la obstinación final, sobre todo si están destinados a acabar con una muerte imprevista, y casi sin preparación.

Otros, que están en estado de gracia, pero espiritualmente débiles, pueden tener que atravesar circunstancias difíciles y dolorosas antes de morir. En tal caso, puede suceder que Dios, por su misericordia, les conceda, y esto ocurre a menudo, la visión global de su pasado para animarlos a perseverar a pesar de las dificultades de la vida. Y esto parece conforme a la misericordia divina que «no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta» (Ezequiel, XXXIII, 11). Se pueden recordar aquí los pasajes de las Santas Escrituras, que expresan la voluntad salvífica universal, por la cual Dios quiere la salvación de todos, y ha inspirado a su Hijo que se ofrezca a morir en la cruz por todos. Y es también

conforme con muchas revelaciones privadas y con la experiencia personal de muchos que corrieron peligro de morir de muerte repentina.

No obstante, no hay que abusar, por presunción, de lo que venimos diciendo, para aplazar siempre para más adelante nuestra conversión. Se podría abusar entonces también de las mejores pruebas de la misericordia divina, olvidando considerar que Dios también es soberanamente justo y dará a cada uno según sus obras. Ciertamente, la Providencia del Señor es *irreprensible*, y jamás se ha perdido pecador alguno por falta de auxilio divino: *nunquam homo peccavit ex insufficientia auxilii divini.*

Los juicios de Dios son siempre rectos, perfectamente justos, y la justicia de Dios no manifiesta su verdad más que cuando se ha abusado de su misericordia.

CAPITULO IV

EL JUICIO PARTICULAR

Vimos en el principio del capítulo precedente que la existencia del juicio particular, afirmado como verdad de fe por el Magisterio ordinario de la Iglesia, está fundado en la Escritura y la Tradición.

Razones teológicas confirman tal verdad, ya que es conveniente que haya *una sanción definitiva apenas el alma es capaz de ser juzgada acerca de todos sus méritos y deméritos, es decir, desde que el tiempo del mérito ha terminado;* ahora bien: esto sucede nada más sobreviene la muerte. Por otra parte, si no fuese así, el alma permanecería *en la incertidumbre* de su suerte hasta el Juicio Universal; lo cual parece contrario a la sabiduría de Dios, lo mismo que a su misericordia y a su justicia (44).

¿DE QUÉ NATURALEZA ES ESTE JUICIO PARTICULAR?

Este juicio se nos revela como análogo al de la justicia humana. Pero la analogía supone semejanzas y diferencias. El juicio de un tribunal humano exige tres cosas: el examen de la causa, la sentencia y su ejecución.

En el juicio divino *el examen de la causa tiene lugar en un instante,* porque no requiere ni testimonios en pro ni en contra, ni la menor discusión. Dios conoce el alma por una intuición inmediata, y el alma, en el instante en que está separada del cuerpo, se ve a sí misma inmediatamente y es iluminada de modo decisivo e inevitable en lo tocante a todos sus méritos y deméritos. Descubre, por tanto, su propio estado sin posibilidad de error; todo lo que ella ha pensado, dicho y hecho, bueno o malo, todo el bien omitido; su memoria y su conciencia le recuerdan su vida mortal y espiritual, hasta en los menores detalles.

Sólo entonces veremos claramente *todo lo que nos era exigido por nuestra vocación particular o individual:* de madre, de padre, de apóstol.

También la sentencia es pronunciada instantáneamente, no por una voz sensible, sino de un modo enteramente espiritual, por medio de una iluminación intelectual que aviva las ideas adquiridas y procura las infusas necesarias para abrazar todo el pasado

(44) Cfr. Santo Tomás, III, q. 59, a. 4, ad. 1; a. 5.—Suppl., q. 69, a. 2; q. 88, a. 1, ad. 1; C. Gentes, L. IV, c. 91, 95.

con una sola mirada, y sublima el juicio preservándolo de todo error.

El alma ve entonces espiritualmente que es juzgada por Dios y, bajo la luz divina, su conciencia pronuncia el mismo juicio definitivo. Esto acontece inmediatamente, apenas el alma se separa del cuerpo, de modo que es lo mismo decir de una persona que está muerta como decir que está juzgada.

La ejecución de la sentencia es también inmediata: nada, en efecto, puede demorarla. Por parte de Dios, la omnipotencia cumple en seguida las órdenes de la justicia divina, y por parte del alma, el mérito y el demérito son, al decir de Santo Tomás, como la ligereza y el peso de los cuerpos. Si no hay obstáculos, los cuerpos pesados caen, y los cuerpos más ligeros que el medio en que se encuentran, en seguida se elevan. Como los cuerpos tienden a su natural lugar, las almas separadas van sin demora alguna a la recompensa debida a sus méritos (a menos que no deban sufrir una pena temporal en el Purgatorio), o bien van a la pena debida a sus deméritos. En una palabra, van unas y otras hacia el fin de sus propias acciones. Los Padres de la Iglesia han comparado frecuentemente la caridad a una llama viva que sube siempre, mientras el odio siempre cae.

El juicio particular tiene, pues, lugar en el instante de la separación del alma del cuerpo; en el primer instante en que se puede decir con verdad: el alma está separada.

De ese modo se ha terminado el tiempo del mérito y del demérito; de otro modo un alma en el Purgatorio podría aún perderse, y un alma reprobada podría aún salvarse. Las almas purgantes han llegado, pues, al término del mérito, sin haber llegado aún a la bienaventuranza eterna. Estas almas, en estado de

gracia, siguen siendo libres; pero eso no basta para merecer, ya que una de las condiciones del mérito, según todos los teólogos, es la de ser *peregrinos,* es decir, en estado de vía.

En el juicio particular el alma no ve a Dios intuitivamente, pues en tal caso resultaría beatificada. No ve ni siquiera la humanidad de Cristo, salvo por un favor excepcional; sino que, mediante una luz infusa, conoce a Dios como juez soberano y conoce al Redentor como juez de vivos y muertos. Los predicadores, en la exposición de esta doctrina, se sirven, a menudo, según el ejemplo de los Padres, de símbolos, para hacerla más asequible e impresionante, pero la doctrina, como tal, se reduce a lo que llevamos expuesto.

Felices las almas que hayan hecho una gran parte de su Purgatorio en esta tierra con la generosa aceptación de las contrariedades cotidianas. A través de estos múltiples sacrificios habrán llegado al amor puro y perfecto, y es sobre él sobre el que un día serán juzgadas.

Hay, ciertamente, grados de pureza en el amor. San Pedro, antes de la Pasión, pareció hacer un acto de puro amor cuando protestó ante Jesús de que estaba pronto a morir por El. Pero en este acto se mezclaba presunción, y, para purificarlo, la Providencia permitió el triple perjurio, del que el Apóstol salió humilde, desconfiado de sí mismo, más confiado en Dios. E hizo más tarde un acto purísimo de amor cuando se dejó llevar al martirio y deseó, por humildad, ser crucificado con la cabeza hacia abajo.

¿Cómo llegar, antes de morir, a un acto de puro amor? No es, ciertamente, con elucubraciones intelectuales o endureciendo la voluntad como se logra fortificar el propio amor, sino realizando generosa-

mente muchos sacrificios y aceptando con grandeza de corazón las pruebas enviadas por Dios (45). Entonces el Señor aumenta grandemente en nosotros la caridad infusa y nos vamos preparando así para el juicio particular, en el que Jesús nos será amigo, más bien que juez.

De ese modo, Dios dará a cada uno según sus obras, y el juicio particular nos fijará en nuestra salvación.

Pero el Juicio Universal no es por eso menos necesario, porque el hombre debe ser, además, juzgado, no solamente como persona individual, sino también como miembro de la sociedad humana, en la que él ha ejercido una influencia más o menos buena o mala, pasajera o duradera. Ahora veremos lo que a este respecto nos enseña la Revelación.

CAPITULO V

El juicio último y universal

La fe cristiana se presenta así en diversos símbolos: «Creo en Jesucristo, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.» El Símbolo, que ha adoptado el nombre de San Atanasio, enseña con mayor precisión que en la última venida del Salvador a la Tierra «todos los hombres resucitarán en sus cuerpos y deberán rendir cuenta de sus actos». Es de fe que después de la resurrección general, juzgará Cristo a todos los hombres sobre lo que hayan pensado, deseado, dicho, hecho y omitido durante su vida terrena, es decir, sobre sus acciones buenas o malas, y que dará a cada uno según sus obras (Denz., 54, 86,

(45) Augusto Sandreau: *L'Ideal dell'anima fervorosa*, 1920, capítulo 3. El Juicio particular del alma perfecta, p. 49-52.

287, 429, 693). Veamos lo que nos dice a este propósito la Sagrada Escritura y cómo lo explica la Teología.

El Juicio Universal en las Escrituras

Las tradiciones religiosas de muchos pueblos han transmitido la creencia en una suprema justicia que se manifestará con las sanciones de ultratumba. Se encuentra también esta tradición bajo una u otra forma en las creencias de los pueblos salvajes. Ella muestra la necesidad de una retribución individual y describe el juicio que la ha de establecer. Además de este juicio individual, la de los antiguos Persas, entre las religiones paganas, admite un juicio último y universal (46).

En la Biblia, los primeros libros del Antiguo Testamento, aunque manifiestan una fe profunda en la justicia de Dios, hablan de un modo aún muy oscuro de las sanciones del más allá (47). Sin embargo, se hallan en él afirmaciones como esta que se lee en el *Eclesiastés* (XII, 4): «Dios llamará a juicio todo lo que ha permanecido escondido y toda obra, sea buena o mala.»

Mas es sobre todo con los profetas con quienes se viene precisando el anuncio del Juicio Universal.

(46) D. T. C., cap. Juicio (creencias del paganismo, c. 1727-1734), por J. Rivière.

(47) La razón es que el Antiguo Testamento prepara la humanidad para el Nuevo Testamento, es decir, para la venida del Salvador prometido, mientras que el Nuevo Testamento es la preparación inmediatamente ordenada a la vida eterna. Por eso se habla en él a menudo del Juicio Universal y de un modo bastante más explícito que en el Antiguo Testamento.

Isaías (LXVI, 15-24), hablando de la restauración de Israel para la eternidad «con cielos nuevos y tierra nueva», dice en nombre del Señor: «Toda carne vendrá a postrarse ante mí»; después anuncia a los impíos eternos castigos. *Daniel* (XII, 1-2) dice más claramente: «Muchos de los que duermen en el polvo se despertarán, los unos para una vida eterna, los otros para un oprobio y una infamia eterna.» *Joel* (111, 2) escribe: «Yo reuniré todas las naciones y las haré descender al valle de Josafat (48) y allí entraré en juicio con ellas.»

El libro de la Sabiduría (V, 15)—siglo II antes de J. C.—, habla del mismo modo; después de haber descrito las penas que esperan a los malvados después de la muerte, dice: «Pero los justos vivirán eternamente; su recompensa es estar con el Señor» (Cfr. ibídem, VI, 6; XV, 8). En el libro de los Macabeos (VII, q. 36), los siete hermanos mártires dijeron a su juez: «El Rey del universo nos resucitará para la vida eterna..., pero tú, en el juicio de Dios, recibirás el justo castigo de tu orgullo.»

* * *

En el Nuevo Testamento es anunciado el Juicio Universal por el mismo Jesús y en varias ocasiones (Math., XI, 22-23): «Ay de ti, Corozaín; ay de ti, Bethsaida... Sí, yo os lo digo: en el día del Juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras.» XII, 41: «Los hombres de Nínive se levantarán en el día del Juicio contra esta generación y la condenarán, porque ellos hicieron penitencia por

(48) Denominación simbólica. El nombre de Josafat significa *Javé juez*, es decir, Dios juez; y puede, por tanto, extenderse a cualquier lugar en que Dios tenga su juicio general.

consejo de Jonás; y aquí está quien es más que Jonás.»

Así también, Lucas (X, 12-14; XI, 31-32) y Mateo (XVI, 27): «El Hijo del hombre dará a cada uno según sus obras.»

Este Juicio Universal es presentado casi siempre en el Evangelio como obra de Cristo, sobre todo en el gran discurso sobre el fin del mundo conservado por los tres Evangelistas (Math., XXV, 31-36): «Cuando el Hijo del hombre vendrá en su gloria y todos los Angeles con El, El se sentará en el trono de su gloria. Y habiendo sido reunidas todas las naciones en torno de El, separará los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los carneros...» (S. Mat., XXIV, 31; Marc., XIII, 27; Luc., XXI, 27). En fin, Jesús, durante su Pasión, dirá el gran sacerdote: «Veréis al Hijo del hombre sentarse a la diestra del Omnipotente y venir sobre las nubes del cielo...» (Mat., XXVI, 64).

En el Evangelio de San Juan (XII, 48), se lee: «El que me desprecia y no recibe mi palabra, él mismo tiene juez: la palabra misma que he anunciado; ella le juzgará en el último día.» Jo., VI, 40, 44, 55; XI, 25: «El que cree en Mí tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día.» Jo., V, 29: «Se acerca la hora en que todos los que yacen en el sepulcro oirán mi voz: la escucharán los que han obrado el bien, para una resurrección de vida; los que han obrado el mal, para una resurrección de condenación.»

En los Hechos (X, 42) dice Pedro: «Jesús nos ha mandado predicar *que es El el destinado por Dios para juez de los vivos y de los muertos.*» Y San Pablo escribe (II, Cor., V, 10): «Todos nosotros tendremos que comparecer ante el tribunal de Cristo

para que cada uno reciba lo que ha merecido, cuando estaba aún en el cuerpo, según sus obras, buenas o malas.» El mismo San Pablo habla claramente en otra ocasión de la resurrección general y del Juicio final (I, Cor., XV, 26): «El último enemigo que será destruído es la muerte...» «Entonces el mismo Hijo de Dios rendirá homenaje a Aquel que le ha sometido todas las cosas, a fin de que Dios esté todo en todos». (Rom., II, 11-16): «Dios no hace acepción de personas... Esto se verificará en el día en que juzgará, por medio de Jesucristo, las acciones secretas de los hombres» (Cfr.: Rom., IV, 12; Cor., XV, 15; Tim, IV, 14).

En el *Apocalipsis* (XX, 12), San Juan dice, por fin: «Yo veo los muertos, grandes y pequeños, ante el trono. Son abiertos libros... y los muertos juzgados según lo que está escrito en los libros, según sus obras.»

Los Padres griegos y latinos no sólo enseñan explícitamente este dogma, sino que describen también, con viveza, el último Juicio. Baste citar a San Agustín (*Ciudad de Dios*, L., XX, c. 30, n. 3): «Ninguno pone en duda o niega que Jesucristo, como lo anuncia la Sagrada Escritura, pronunciará el último Juicio.»

* * *

Las circunstancias que acompañarán al Juicio universal son las siguientes: el juez será Jesús en su humanidad, ya que son sus méritos los que nos han abierto las puertas del Cielo. La materia del Juicio será la vida integral de cada uno de nosotros: pensamientos, palabras, obras, omisiones, todo el bien, todo el mal que se ha hecho. El tiempo, la época en que tal Juicio habrá de tener lugar, sólo Dios lo co-

noce (Marc., XIII, 32), aun cuando se encuentren en la Sagrada Escritura signos precursores de su llegada. (Marc., XIII, 7-33): «Se verá levantarse pueblo contra pueblo..., habrá terremotos, hombres... Pero es necesario que antes sea predicado el Evangelio a todas las naciones... Vosotros seréis odiados por todos, dijo Cristo a sus discípulos, por causa de mi nombre... Habrá en aquellos días tales tribulaciones que jamás se habrán visto iguales desde el principio del mundo. Surgirán falsos Cristos y falsos profetas que harán señales y prodigios hasta el punto de seducir, si fuera posible, a los mismos elegidos... Se verá entonces al Hijo del hombre llegar sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad... Vigilad y orad, porque no sabéis cuándo llegará el momento.»

San Pablo añade (II, Tessal., II, 3): «No os dejéis seducir..., hasta que no llegue la apostasía y el hombre del pecado (el Anticristo) no haya aparecido, no tendrá lugar el Juicio» (49).

San Pedro anuncia (II, Petr., III, 12): «Los cielos inflamados se disolverán, y los elementos incendiados se fundirán. Esperamos, según la promesa del Salvador, «nuevos cielos y tierra nueva» (Isaías, LXV, 17), en donde habitará la Justicia». San Pablo dice (Rom., VIII, 19): «La creación espera... con la esperanza de llegar también a ser liberada de la servidumbre de la corrupción, para tomar parte en la libertad gloriosa de los Hijos de Dios».

Por fin, el *Apocalipsis* (XXI, I) anuncia una renovación de este mundo en que ha vivido una humani-

(49) La apostasía de que habla aquí San Pablo es aquella de la que habla San Mateo, XXIV, 11-13, 22-35; Lucas, XXVIII, 8; XXI, 28; la apostasía de los pueblos cuando *la caridad de muchos se haya enfriado.*

dad caída. Libre de toda mancha, se verá constituída por Dios en un estado igual, y aun superior a aquel en que fué creada. La Jerusalén celestial, de que aquí se habla, es la Iglesia triunfante, sociedad de santos, establecida para siempre en la vida eterna tras el triunfo glorioso de su divino Esposo: «Y (para los justos) Dios enjugará las lágrimas de sus ojos y la muerte ya no existirá más, no habrá ya lutos, ni lamentos, ni dolores, ya que las cosas primitivas habrán desaparecido» (50).

Razones de conveniencia del último Juicio

Santo Tomás explica estas razones (51). Los hombres, después de la muerte, viven en la memoria de los que quedan sobre la tierra, y con frecuencia son juzgados contrariamente a lo que exige la verdad. Espíritus poderosos, falsos, como Spinoza, Hegel, Kant, son recordados como grandes filósofos; falsos profetas, y heresiarcas, como Lutero y Calvino, son considerados por muchos como maestros del pensamiento religioso; mientras grandes Santos y Doctores de la Iglesia son inicuamente relegados al olvido.

Entonces se verá lo que valían algunas Historias de la Filosofía, ciertos estudios sobre el origen del Cristianismo escritos a fuerza de crítica con un espíritu decididamente racionalista; entonces se verá cómo sus continuas variaciones y contradicciones derivan de un error fundamental: la negación de lo sobrenatural. Se verán también las mentiras de los

(50) Santo Tomás: Suppl., q. 91: Acerca de la cualidad del mundo después del Juicio.

(51) III, q. 59, a. 5; Suppl., q. 88, a. 1, ad. 1; a. 3; q. 91, a. 2.

gobiernos, de los pretendidos grandes hombres políticos, todas las mentiras de los hipócritas que se han servido de la Religión, en vez de servirla. Todas las máscaras caerán. Se podrán formular juicios sobre la historia de la humanidad y de la Iglesia, descubriendo los acontecimientos no solamente bajo la perspectiva horizontal del tiempo que discurre entre el ayer y el mañana, sino según la perspectiva vertical que los enlaza con el único instante de la inmóvil eternidad. Los secretos de los corazones quedarán al descubierto, como anunció el anciano Simeón (Luc., II, 35), refiriéndose a la primera venida del Salvador, figura de la última.

Los fariseos Caifás y Anás serán definitivamente juzgados, y la verdad nos liberará de todas las mentiras que tanto mal han hecho.

Si Dios existe, es evidentemente necesario que la verdad sea restablecida y que a ella le corresponda la última palabra.

Muchos, una vez pasados a la otra vida, tuvieron imitadores tanto en el bien como en el mal por ellos practicado, y el mal es más fácil de imitar y de practicar que el bien. Es necesario también aquí que la virtud y la verdad sean reconocidas. «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.»

Por fin, las consecuencias de las acciones humanas se prolongan con frecuencia en el tiempo, incluso durante muchos años y, a veces, siglos, después de la muerte de aquellos que las han realizado. Las enseñanzas de Arrio y de otros heresiarcas turban inteligencias y almas durante siglos; mientras que la influencia de la predicación apostólica durará hasta el fin del mundo. Es necesario que todo esto sea reconocido bajo la luz infalible del juicio de Dios, y

esto no podrá tener lugar más que al fin de los tiempos.

El Catecismo del Concilio de Trento (1.ª parte, c. 8), dice en resumen: «La Justicia divina quiere que los buenos reconquisten su honor frecuentemente menoscabado por los malvados que triunfan. Además: el cuerpo debe, igual que el alma, recibir el castigo o la recompensa que se ha merecido; y por eso conviene que el Juicio Universal siga a la resurrección general. Este Juicio obligará de ese modo a los hombres a rendir a la Justicia de Dios y a su Providencia las alabanzas y el loor que le son debidos. Conviene, en fin, que tal Juicio sea realizado por Jesucristo, porque El es el Hijo del hombre, porque se trata de juzgar a los hombres, y porque El mismo fué inicuamente juzgado por jueces perversos.»

Pero es conveniente que el día en que tenga lugar tal Juicio, sea conocido por sólo Dios, porque el fin del mundo depende de la libre voluntad de Dios; no se verificará más que cuando el número de los elegidos esté completo, y ese número sólo puede ser fijado por Aquel de quien depende, únicamente, la predestinación (S. Tomás, Suppl., q. 91, a. 2).

También los Apóstoles se sentarán en el tribunal con Cristo, como El ha anunciado; y así serán glorificados los héroes de la pobreza voluntaria, que lo abandonaron todo por seguir a Cristo Jesús: «El que se habrá humillado, será exaltado»; y se cumplirán en su plenitud las palabras del Magnificat: «¡Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles!»

EL JUICIO RESERVADO A LOS ORGULLOSOS Y EL RESERVADO A LOS HUMILDES

El autor de la *Imitación* (Libr. I, c. 24) dice a este propósito: «Con qué extraño olvido de vosotros mismos andáis, sin prepararos para el día del último juicio... Hay en la tierra un grande y saludable Purgatorio; lo cumple... el hombre paciente que, presa de los ultrajes, se aflige más de la malicia de otro que del sufrimiento propio, que ruega sinceramente por los que le contristan y los perdona desde el fondo de su corazón... Es mucho mejor purificarse en esta vida de nuestros pecados y arrancar hasta la raíz nuestros vicios que esperar a expiarlos en la otra..., donde cada vicio sufrirá su tormento propio... Entonces el humilde y el pobre experimentarán gran confianza y consuelo, mientras el terror circundará por todas partes al soberbio. Entonces se reconocerá cómo fué prudente en el mundo el que aprendió a ser insensato y despreciable por Jesucristo. *Entonces se gozará por las tribulaciones sufridas con paciencia. Entonces el desprecio de las riquezas pesará en la balanza del Juez más que todos los tesoros de la tierra. Entonces las obras santas valdrán más que todos los hermosos discursos...* De aquí que todo es vanidad, excepto amar a Dios y servirlo a El solo. Ya que el que ama a Dios de todo corazón no teme ni la muerte, ni el juicio, ni el infierno, porque el que ha amado perfectamente a Dios se presenta a El con tranquila seguridad.»

Y se lee también en la *Imitación de Cristo:* «Es preciso meditar en los secretos juicios de Dios para no enorgullecerse del bien que se hace» (Libr. III,

24). «Vuestra paz no depende del juicio de los hombres, y ha de referirlo todo a Dios, que es quien lo conoce todo» (Libr. III, 28). «Y no se deben escrutar los juicios secretos de Dios. *Humildes, alegraos; pobres, estremeceos de alegría, porque el reino de Dios es vuestro, si camináis en la verdad*» (III, 58).

Bienaventurados los que, como Bernardita de Lourdes, han oído esta palabra: «*Yo no te prometo la felicidad en esta vida, sino en la otra.*» Fué ésta para Bernardita una revelación especial de que estaba predestinada, pero que tendría que sufrir muchas cruces en la tierra. Hay asimismo existencias cristianas gravadas con cruces; cuando éstas son bien soportadas, resultan una señal de predestinación. Santo Tomás dice: «Estas cruces que llueven son mucho mejores que una lluvia de diamantes; lo veremos claramente después de la muerte; la Providencia aparecerá entonces *irreprensible en todas sus vías*» (52).

CAPITULO VI

El conocimiento del alma separada

Hasta aquí hemos hablado de la profundidad del alma humana de la vida presente, después de la muerte y del Juicio particular. Ahora es necesario considerar lo que es la vida futura, primero en general, y luego, en particular: en el Infierno, en el Purgatorio y en el Cielo.

Para hacerse una idea exacta de la vida futura en

(52) Existen también pueblos cristianos y católicos notoriamente sacrificados, como Polonia. Parece ser que también a muchos de sus hijos predestinados les había dicho el Señor: «Yo te prometo la felicidad, no en esta vida, sino en la otra.»

general, hay que ver lo que enseña la Teología sobre la capacidad de conocimiento que tiene el alma separada del cuerpo. El alma ya no tiene el uso de los sentidos ni de la imaginación, y así se explica el estado de su voluntad, iluminada por el nuevo conocimiento de ultratumba.

Hemos dicho ya en el capítulo III de esta segunda parte, que, según los mejores teólogos, *el alma empieza a fijarse*, en el mal o en el bien, con el acto de la voluntad, meritorio o demeritorio, hecho en el momento en que está para separarse del cuerpo, y *termina de fijarse* con el acto de voluntad producido en el instante preciso en que empieza el estado de separación del cuerpo.

Esto se explica, como hemos dicho, porque *cada uno juzga según su propia inclinación*, y entonces no hay que maravillarse de que el humilde, muerto en estado de gracia, continúe juzgando y queriendo de conformidad con la humildad, incluso en el acto de la separación; mientras que el orgulloso, muerto en la impenitencia final, continúa juzgando y queriendo de conformidad con su orgullo.

Hay ciertamente, en esta *fijeza*, tanto en el bien como en el mal, algo misterioso. Pero esto no deja de guardar analogía con hechos que comprobamos en la misma vida actual; comprobamos, en efecto, cómo la *disposición que tenemos al entrar en un estado permanente dura con frecuencia tanto como el mismo estado.*

Así, desde el punto de vista físico, el niño que nace en buenas condiciones de salud, perdura en ella largo tiempo, mientras que el que nace en malas condiciones, perdura en ellas, a menudo, toda la vida. Desde el punto de vista moral, el que entra cristianamente en el matrimonio, sigue en él, de costumbre, según

el modo cristiano; el que entra en él con intenciones defectuosas o malas, no será bendecido por Dios, a no ser que se convierta. Dígase lo mismo también de los que entran en religión por un motivo santo, o bien por un motivo humano, o malo simplemente. Los primeros, habitualmente perseveran en el buen camino; los segundos, salvo especialísimas gracias, no sacan de la vida religiosa ningún provecho espiritual. Esta fijeza que suele darse en la vida religiosa, explica, en cierto modo, la *fijeza inmutable* del alma después de la muerte, fijeza afirmada en este caso por la Revelación (53).

Lo que nosotros nos limitamos a decir sobre el conocimiento del alma separada del cuerpo confirma esta doctrina: es un conocimiento, en efecto, que produce una inmutabilidad, que es propia del estado de separación.

Santo Tomás trata de esta cuestión (I, q. 89, q. 10, a. 4-6). El principio que ilustra estos problemas es que la inteligencia humana, aun siendo la última de las inteligencias, es, no obstante, una verdadera inteligencia: inmaterial o espiritual.

El conocimiento preternatural

Ante todo, es cierto que el alma, no teniendo ya cuerpo, no tiene ya las *operaciones sensitivas* de los sentidos externos e internos, en particular las de la imaginación, todas ellas operaciones de un órgano animado. Asimismo, las *facultades sensitivas las tiene*

(53) También en el curso de la vida presente, muchos de los que se salvarán, han hecho alguna gran acción buena, no retractada inmediatamente; mientras que muchos de los que se pierden han hecho alguna acción particularmente mala.

sólo radicalmente, ya que las tales no existen actualmente más que en el compuesto humano: la imaginación humana, como la imaginación animal, tampoco existe actualmente, después de la corrupción de su órgano propio; así, los hábitos de las facultades sensitivas, por ejemplo, los recuerdos de la memoria sensitiva, no existen ya actualmente en el alma separada, sino sólo de una manera radical. Por consiguiente, un alma separada no ve ya sensiblemente, no oye, no imagina ya.

Por el contrario, *conserva actualmente sus facultades superiores puramente espirituales:* la inteligencia y la voluntad, así como *los hábitos de una y otra.* Pero ahora interesa tener en cuenta una diferencia existente entre las almas réprobas y las otras. Las almas de los réprobos pueden conservar ciertos conocimientos adquiridos, pero ninguna virtud, ni adquirida ni infusa; éstas han perdido la fe y la esperanza infusas.

Las almas del Purgatorio, al contrario, conservan los conocimientos adquiridos y las virtudes, tanto adquiridas como infusas, de las facultades superiores, en particular la fe, la esperanza, la caridad, la prudencia, la religión, la justicia, la humildad. Y esto es muy importante.

Igualmente, el alma separada conserva los actos de estas facultades superiores y de los hábitos que permanecen en ella. Sin embargo, el ejercicio de estos actos se ve en parte impedido, porque *no cuenta ya con el concurso de la imaginación, ni de la memoria sensitiva,* concurso muy útil para servirse de las ideas abstraídas de las cosas sensibles. ¿Qué sería un predicador que no pudiese usar de la imaginación en servicio de su inteligencia?

Así, los teólogos enseñan comúnmente que siendo

preternatural el *modo de ser* del alma separada del cuerpo (ya que el alma está hecha para animar su cuerpo), ésta tiene también un modo de obrar preternatural; y enseñan también que recibe de Dios, en el instante de la separación, *ideas infusas* semejantes a las de los ángeles, de las cuales puede servirse sin el concurso de la imaginación (I, q. 89, a. 1). Así, en la tierra, un teólogo, que ha quedado ciego, no pudiendo ya leer, se hace en mayor grado hombre de oración y recibe inspiraciones superiores para conocer mejor el espíritu de la Teología. Tal vez en un principio estudiaba demasiado y no rezaba bastante; ahora se consagra a la oración interior. Y es un verdadero progreso.

Pero, de estas ideas infusas, recibidas por el alma separada, deriva otra dificultad, muy diferente de la precedente. Mientras que el uso de las ideas abstraídas y adquiridas es difícil sin el concurso de la imaginación, el uso de las ideas infusas es difícil, porque son, en cierto modo, *demasiado elevadas* para la inteligencia humana, que es la última de todas y que tiene por objeto proporcionado a ella la última de las cosas inteligibles en la sombra de las cosas sensibles. Estas ideas infusas son, por decirlo así, demasiado altas, como las concepciones metafísicas para un espíritu no preparado, o como un arma gigantesca para un adolescente: el joven David prefería la honda a la armadura de su rey.

Sin embargo, esta doble dificultad en el conocimiento del alma separada tiene una compensación, porque ésta se ve *intuitivamente a sí misma, como se ve el ángel* (I, q. 89, a. 2). Por consiguiente, ve claramente, sin duda alguna posible, *su propia espiritualidad, su inmortalidad, su libertad*, y en sí misma, como en un espejo, conoce *con perfecta certeza*

a Dios, autor de su naturaleza. De este modo, los grandes problemas filosóficos se encuentran explicados de golpe con perfecta claridad. Santo Tomás dice (en el lugar citado): «Anima quodammodo sic liberior est ad intelligendum» (El alma es como más libre para el entender).

De aquí se sigue que las *almas separadas se conocen naturalmente las unas a las otras*, aun cuando menos perfectamente que los ángeles. Por las *ideas infusas* que han recibido, no conocen solamente lo universal, sino también lo singular, por ejemplo, las *personas dejadas en la Tierra*, las cuales tuvieron relaciones especiales con ellas, bien por lazos de familia o de amistad, bien por una misteriosa disposición divina. La distancia local no impide estas relaciones que no provienen de los sentidos, sino de las ideas infusas (loc. cit., a. 4 y 7). Así el alma separada de una buena madre cristiana, se acuerda en el Purgatorio de los hijos que ha dejado en la Tierra.

¿Conocen estas almas lo que acontece en la Tierra? Santo Tomás responde (ibíd., a. 8): Naturalmente ignoran, porque se encuentran separadas de la sociedad de los que son aún peregrinos. Sin embargo, si se trata de almas bienaventuradas, es bastante probable que conozcan, como los ángeles, lo que sucede en la Tierra y, sobre todo, lo que acontece a personas queridas: esto forma también parte de su bienaventuranza accidental.

Las almas que se encuentran en el Purgatorio pueden preocuparse de nosotros, aun cuando ignoren nuestro estado actual, como nosotros rogamos por ellas aun ignorando su estado actual, por ejemplo: si están aún en el Purgatorio o si han subido ya al Cielo.

La eviternidad, la eternidad y el tiempo discontinuo

¿Cuál es la duración de las almas separadas? (Santo Tomás trata esta cuestión en la I, q. 10, a. 4-6, sobre todo en el a. 5, ad. 1. Cfr.: Cayetano, Juan de Santo Tomás, Gonet.) Es necesario establecer, ante todo, que existen tres modos principales de duración: el tiempo, la eternidad y una duración intermedia, llamada *evo* o *eviternidad*. Vamos a hablar de esta última.

En esta Tierra nuestra duración es el *tiempo continuo*, que es la medida del movimiento continuo, en especial del movimiento aparente del sol; así distinguimos las horas, los días, los años, los siglos. Las almas separadas y que aún no han alcanzado la bienaventuranza, tienen una doble duración: la eviternidad y el tiempo discontinuo. *La eviternidad es la duración de lo que tienen de inmutable los ángeles y las almas separadas:* duración de su sustancia y del conocimiento natural que tienen de Dios, de sí mismas y del amor que de él resulta. La eviternidad no admite ni variedad, ni sucesión: es un *presente perpetuo;* pero difiere de la eternidad, porque de hecho ha tenido un principio y porque está unida al tiempo discontinuo, que supone el antes y el después.

El tiempo *discontinuo* o *discreto*, opuesto al continuo o solar, representa, en los ángeles y en las almas separadas, *la medida de sus pensamientos y afectos sucesivos*. Un pensamiento dura un instante espiritual; el pensamiento siguiente, otro instante espiritual; así siempre. Para hacernos una idea de esto, pensemos en una persona que sobre la Tierra entra en éxtasis y permanece en él *dos o más horas consecutivas*, absorta en un solo pensamiento, que representa para ella un *solo instante espiritual*. Así, la Historia caracteriza los siglos, por ejemplo, el XIII y XVII, por las ideas que predominan en cada uno de ellos. Se dice en efecto: el siglo de San Luis, y el siglo de Luis XIV. Por consiguiente, un instante espiritual en la vida de los ángeles y de las almas separadas puede durar días y hasta años de nuestro tiempo solar y ser siempre, para ellas, *un solo instante espiritual*, como una persona extasiada durante treinta horas seguidas, puede estar absorta en un único pensamiento.

Para las almas bienaventuradas, a esta duración doble de la eviternidad y del tiempo discontinuo va unida la *eternidad participada*, que mide su visión beatífica de la esencia divina y el amor que de ella resulta. Instante único de la inmóvil eternidad, sin sucesión alguna. La eternidad participada difiere, por tanto, de la eternidad esencial propia de Dios, como el efecto difiere de la causa, y además porque aquélla empezó un día. Además: la eternidad esencial de Dios mide todo lo que existe en El, su sustancia y todas sus operaciones, mientras que la eternidad participada no mide en el alma bienaventurada más que la visión beatífica y el amor de Dios de ella resultante. La eternidad es como el punto indivisible representado por el vértice de un cono: *el tiempo continuo* está representado por la base de este cono: la eviternidad y la base, como una sección cónica circular o el polígono inscrito en ella.

El tiempo continuo corre sin cesar: su presente *(nunc fluens)* huye siempre hacia el pasado desde el porvenir; nuestra vida presente resulta, por consiguiente, de una sucesión de horas diversas de trabajo, de oración, de sueño, de recreo. La eternidad, por el contrario, es un perpetuo presente *(nunc*

stans), sin pasado, sin futuro, el instante único de toda una vida que se posee en su totalidad *(tota simul)*. La eviternidad se le asemeja: permite concebir mejor la inmutabilidad de la vida del alma separada no beatificada, o aún no beatificada; la inmutabilidad del conocimiento que tiene de sí misma, *la inmutabilidad del querer en el bien o en el mal,* que es la consecuencia de la inmutabilidad del juicio acerca del último fin, a partir del instante de la separación del cuerpo.

Conviene repetir las palabras de San Agustín: «Abrázate a la eternidad de Dios y tú mismo te harás eterno; únete a la eternidad de Dios y mira con El los acontecimientos pasar debajo de ti» (Comm. al Salmo 91). Consideremos los diversos momentos de nuestra vida terrestre, no solamente bajo la *perspectiva horizontal* del tiempo que transcurre entre el pasado y el porvenir, sino bajo la *perspectiva vertical,* que lo enlaza con el único instante de la inmóvil eternidad. Entonces nuestros actos serán cada vez más meritorios, y, realizados por amor de Dios, pasarán del tiempo a la eternidad, donde permanecerán inscritos para siempre en el «libro de la vida».

Esta doctrina teológica sobre las diversas especies de duración, de la Tierra, del Purgatorio y del Cielo, permite distinguir mejor, incluso desde esta vida presente, lo que puede llamarse *el tiempo del cuerpo* y *el del alma*. El tiempo del cuerpo es el tiempo solar que mide la duración de nuestro organismo, y desde este punto de vista, uno que tiene ochenta años es viejo, pero puede tener aún un alma muy joven.

Así como se distinguen tres edades en la vida de los cuerpos: la infancia, la virilidad, la vejez, se distinguen en los justos tres edades de la vida del

alma: la *purgativa* en los principiantes, la *iluminativa* en los que progresan, la *unitiva* en los perfectos. Ahora se comprende mejor que en aquellos que se han salvado o se salvarán, haya habido, en el curso de su vida terrena, algún gran acto de bondad, que no ha sido retractado en seguida, y que ha dado sus frutos, aunque no haya sido seguido de otros actos singularmente buenos.

He conocido, a este propósito, un joven israelita, hijo de un banquero vienés, que hacia la edad de veinticinco años, en el momento de tener que iniciar un proceso contra el mayor adversario de su familia, proceso que le habría enriquecido, se acordó de las palabras del *Padrenuestro* que quizá había oído recitar: «Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores.» El se preguntó: «¿Y si en lugar de promover este proceso le perdonase?» Y perdonó completamente, renunciando a reivindicar sus derechos. En el mismo momento recibió la luz del Evangelio, la fe en todo lo que él enseña, se hizo sacerdote, se hizo religioso dominico. Murió casi de cincuenta años; no recordaré hechos particulares dignos de relieve en su vida; pero su alma permaneció siempre en el nivel a que había sido elevada en el momento de su admirable conversión, y se aproximó insensiblemente a la eterna juventud que es la vida en el Cielo.

Debemos, pues, estar particularmente atentos a ciertos grandes actos de virtud y de sacrificio que el buen Dios puede quizá pedirnos, porque hasta uno solo de ellos puede decidir, no sólo de nuestra vida espiritual aquí abajo, sino de nuestra misma eternidad.

Se juzga de una cordillera por sus cumbres; así juzga Dios de la vida de los justos.

TERCERA PARTE

EL INFIERNO: LA VIDA ETERNA, PERDIDA PARA SIEMPRE

Hablaremos extensamente sobre el infierno, por tres razones:

Hoy se predica poco sobre este asunto y se deja caer en el olvido una verdad tan saludable; no se reflexiona bastante que el temor del infierno es el principio de la prudencia y conduce a la conversión. En este sentido, se puede decir que el infierno ha salvado muchas almas.

Además, circulan muchas objeciones demasiado superficiales contra la existencia del infierno, que a algunos creyentes les parece que responden a la verdad con mejores títulos que las respuestas tradicionales. ¿Por qué? Porque no han profundizado ni han querido desentrañar esas respuestas. Es muy fácil aferrarse a una objeción superficial, hecha desde un punto de vista inferior y exterior, mientras que es difícil aferrar bien una respuesta que escrute las profundidades de la vida del alma, o la desmesurada excelsitud de la justicia de Dios. Hace falta mayor madurez de pensamiento y mayor penetración. Un sacerdote rogó un día a uno de sus amigos, abogado,

que preparase, para una conferencia seguida de discusión, objeciones a la doctrina del infierno. El abogado preparó la exposición de las objeciones comunes de una forma brillantísima y desde un punto de vista accesible a todos, y de modo que afectaba fuertemente a la imaginación. Y a causa de que el sacerdote no se había preparado sino muy sumariamente para rebatirle, las objeciones parecieron más fuertes que las respuestas; éstas parecieron verbales; de hecho no afectaban a la imaginación, ni conducían con suficiente fuerza la inteligencia de los oyentes a penetrar las nociones del pecado mortal sin arrepentimiento, de la obstinación, y del estado de término, tan diverso del estado de vía, y la noción, en fin, de la infinita justicia de Dios. Es, pues, preciso insistir en todos estos puntos, tanto más cuanto que el dogma del infierno hace, por contraste, apreciar en mayor grado *el valor de la salvación eterna.*

Aun más: nunca se conoce tan bien el valor de la justicia como cuando se sufre una grave injusticia o se ve uno amenazado por ella. Nuestro Señor iluminó a Santa Teresa sobre la belleza del Cielo después de haberle mostrado el puesto que habría ocupado en el infierno si hubiese seguido el camino en que había dado sus primeros pasos.

El infierno—hablando con exactitud—designa *el estado* de los condenados, y hombres muertos en estado de pecado mortal, y que están eternamente castigados; indica también *el lugar* en que se encuentran los condenados.

La existencia del infierno fué negada en el siglo III por Arnobio, que sostuvo, como los Gnósticos, que

los réprobos son aniquilados; este error fué renovado en el siglo XVI por los Socinianos. Los Origenistas, en el siglo IV sobre todo, negaron la eternidad de las penas del infierno; según ellos, todos los réprobos, ángeles y demonios, se convertirán un día. Este error fué repetido por los protestantes liberales y por los espiritistas. Los racionalistas todos dicen que la eternidad de las penas repugna a la sabiduría de Dios, a su misericordia, a su justicia, como si la pena tuviese que ser proporcionada al tiempo empleado para cometer la culpa y no a la gravedad y al estado perpetuo en que el alma se encuentra después de ella, si no se ha arrepentido.

La Iglesia, en el Símbolo atanasiano (54) y en varios concilios, afirma que es dogma de fe, tanto la eternidad de las penas (de daño y de sentido), como la desigualdad de las penas en proporción con la gravedad de las culpas cometidas y no retractadas por el arrepentimiento. Cfr.: IV Concilio de Letrán (Denz., 429) (55); Concilio de Florencia (Denz., 693); Benedicto XII (Denz., 531); vide también, ibídem: 40, 321, 410, 464. El Concilio de Trento (Denz., 835) habla «de las penas eternas».

Veamos primero lo que nos enseña a este respecto la Sagrada Escritura. Lo que ella nos diga nos preparará mejor para entender la doctrina del Purgatorio, donde hay certeza de salvación, y la doctrina de la bienaventuranza eterna. Las tinieblas y el mal muestran, a su manera, el valor de la luz eterna y la santidad inamisible.

---

(54) «Los que hayan obrado el bien tendrán la vida eterna; los que hayan obrado el mal irán al fuego eterno.»

(55) «Aquéllos [los condenados] recibirán, con el demonio, perpetuo castigo.»

CAPITULO PRIMERO

EL INFIERNO EN LA SAGRADA ESCRITURA

La palabra «infierno» viene del latín *infernus*, que indica lugares inferiores, subterráneos, tenebrosos. En el Antiguo Testamento el término correspondiente *sheol*, indica la mansión de los muertos en general, sean justos o impíos (Génesis, XXXVII, 35; Números XIV, 30); lo cual no es sorprendente, ya que, antes de la Ascensión de Nuestro Señor a los cielos, ningún alma había sido admitida allí. En este sentido también es en el que se habla de la bajada de Cristo a los infiernos. Pero, en el Nuevo Testamento, el infierno de los condenados es llamado, de otro modo, la «Gehenna» (Mat., V, 22, 29; XXII, 15, 33, etc.; y lo mismo en San Marcos y San Lucas), que significa, en hebreo, el valle de Hinnôm, un precipicio al sur de Jerusalén, en el que se arrojaban las inmundicias de toda especie de la ciudad y los cadáveres devorados por los gusanos: ardían allí fuegos perennes para consumir aquellos repugnantes despojos. De ahí viene, según Isaías, la figura del verdadero infierno; y el infierno era entendido así por todos: un gusano que no muere, un fuego que no se extingue jamás.

EL INFIERNO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el Diccionario de la Teología Católica, el autor del erudito artículo sobre el infierno, M. Richard, ha

hecho un profundo estudio de los textos del Antiguo Testamento que pueden alegarse para demostrar la existencia del infierno en sentido estricto. Observa que, antes de los profetas, la suerte reservada a los malvados después de la muerte era asaz confusa, si bien las sanciones ultraterrestres son afirmadas muchas veces; por ejemplo, en el Ecclesiastés, XII, 13, 14: «Teme a Dios y observa sus mandamientos, ya que en eso se resume todo lo que interesa al hombre; Dios lo citará a Juicio sobre lo que está oculto, sea obra buena o mala.» Lo mismo en los Proverbios, XI, 4.

Pero es a los grandes Profetas a quienes Dios empezó a descubrir claramente las perspectivas de la vida futura. Ya hemos citado algunos de estos textos al hablar del Juicio final. Isaías (LXVI, 15-24) expone la gran visión profética del más allá. Es la restauración de Israel para la eternidad «con cielos nuevos y tierra nueva». «Todos vendrán a postrarse ante Mí—dice el Señor—, y saliendo de las paredes, vendrán los cadáveres de los hombres que se han rebelado contra Mí, ya que su gusano no morirá y su fuego no se extinguirá, y causarán horror a todo hombre.» Todos los comentaristas ven en estas palabras la afirmación del Juicio Universal y, bajo una forma simbólica, la del fuego eterno. Este último texto se cita en San Marcos (IX, 43) por Jesucristo mismo; y en San Lucas (III, 17), por San Juan Bautista.

Daniel (XII, 1, 2) dice más claramente: «Muchos que duermen en el polvo se despertarán; los unos para la vida eterna, los otros para un oprobio y una infamia eterna.» Es aquí donde anuncia por primera vez el Antiguo Testamento la resurrección de los pecadores para un juicio de condenación.

El libro de la Sabiduría (siglo III a. C.), después de haber descrito las penas reservadas a los perversos después de la muerte, dice: «*Pero los justos viven eternamente;* su recompensa está junto al Señor y el Omnipotente se cuida de ellos.» Y añade (VI, 6): «A los pequeños se los perdona por piedad, *pero los poderosos serán poderosamente castigados.*» En el capítulo XV, 8, se dice de los impíos: «Se les exigirá su alma, que les había sido prestada.» El Libro Sagrado *El Eclesiástico* (VII, 17) dice asimismo: «Humilla profundamente tu alma, porque el fuego y el gusano del remordimiento son el castigo del impío.»

En el libro II de los Macabeos (VII, 9-36) se dice que los siete hermanos son alentados en su suplicio por el pensamiento de la vida eterna, y dicen a su juez: «El Rey del universo nos resucitará para una vida eterna..., pero tú recibirás del juicio de Dios el justo castigo de tu orgullo.»

Todos estos textos del Antiguo Testamento hablan del infierno propiamente dicho, y muchos afirman la desigualdad de las penas en proporción a la gravedad de las culpas cometidas y no canceladas por el arrepentimiento.

El infierno en el Nuevo Testamento

Al principio, para preparar la venida del Salvador con la penitencia, decía el Precursor a los más culpables: «Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira venidera? Haced, pues, frutos dignos de penitencia» (Math., III, 7). «Viene Aquel que es más poderoso que yo... Su mano tiene el bieldo para

aventar el grano; y barrerá su era y reunirá el trigo en su granero y quemará la paja en un fuego que jamás se extinguirá» (Luc., III, 7, 17).

Jesús anuncia simultáneamente la salvación para los buenos y la gehenna para los malos. Lo hace, sobre todo, exhortando a la penitencia. A los escribas que decían de El: «Es por el príncipe de los demonios por quien arroja los demonios», les responde: «Todos los pecados serán perdonados a los hijos de los hombres, hasta las blasfemias que hayan pronunciado. Pero el que haya blasfemado contra el Espíritu Santo no obtendrá jamás perdón: *es culpable de un pecado eterno*» (Marc., III, 29; Cf. Math., XII, 32; Jo., VIII, 20-24; 35) (56). Recomienda la caridad fraterna y evitar la lujuria a cualquier precio, *a fin de que el cuerpo* no sea arrojado a la gehenna (Math., V, 22, 29-30).

En Cafarnaum, después de haber admirado la fe del Centurión, anuncia Jesús la conversión de los gentiles, mientras algunos judíos infieles y obstinados «*serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde será el llanto y el rechinar de dientes*» (Math., VIII, 12). Esta expresión se encuentra en San Mateo sus buenas cinco veces, y se encuentra también en San Lucas, XIII, 28.

También pone sobre aviso a los apóstoles contra el temor del martirio, diciendo: «No temáis a los que matan al cuerpo y no pueden matar el alma: *temed más bien al que puede perder vuestro cuerpo y vuestra alma en la gehenna*» (Math., 28).

Toda esta doctrina está luego resumida en San

(56) Este pecado contra el Espíritu Santo contraviene en realidad la luz y gracia que remite el pecador, y, por su naturaleza, es imperdonable, aunque, alguna vez, Dios, por una excepcional misericordia, lo perdone en la vida presente.

Marcos (IX, 42-43): «Si tu mano es para ti ocasión de pecado, córtala: más te vale entrar manco en la vida, que con ambas manos en la gehenna, en el fuego inextinguible, donde el gusano no muere nunca y el fuego jamás se extingue...» (Lo mismo en San Mateo, XVIII, 8, 9).

Estas enseñanzas están expuestas también en parábolas: en la del trigo mezclado con cizaña, de la red, de las nupcias reales, de las vírgenes prudentes y las necias, de los talentos, etc. Así también en las maldiciones pronunciadas contra los fariseos hipócritas, que pierden las almas: «*Desgraciados de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, guías ciegos... semejantes a sepulcros blanqueados llenos de podredumbre, serpientes, raza de víboras, ¿cómo evitaréis ser condenados a la gehenna?*» (Math., XXIII, 15).

Más claramente aún, en el discurso en que anuncia el fin del mundo y describe el Juicio final, dice Jesús (Math., XXV, 33-46): «Entonces el Rey dirá a los que están a su derecha: «*Venid, benditos de mi Padre*... porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber...» Dirigiéndose después a los que están a su izquierda, dirá: «*Alejaos de Mí, malditos, id al fuego eterno*... porque tuve hambre y no me disteis de comer..., tuve sed..., fuí extranjero..., fuí ignorante..., estuve enfermo..., encarcelado, y no me prestasteis socorro. *Y éstos irán al eterno suplicio y los justos a la vida eterna.*»

Es la última sentencia, sin apelación, sin fin. Ni se puede decir que la palabra «eterno», a propósito del fuego, sea tomada sólo en sentido lato, ya que se opone a la vida eterna, como lo exige el paralelismo, y todos están de acuerdo en que la vida eterna

es llamada así en el verdadero y propio sentido de la palabra (57).

El Evangelio de San Juan habla constantemente de la oposición entre la vida eterna y la perdición eterna, constituída ante todo por la privación de Dios: «*El que no cree en el Hijo no tendrá la vida eterna, sino que la ira de Dios permanece en él*» (III, 36). A los fariseos que se obstinaban: «*Moriréis en vuestro pecado. Donde yo voy, no podéis venir vosotros*» (VIII, 24). «Todo el que se abandona al pecado es esclavo del pecado, y el esclavo no habita siempre, como los hijos, en la casa paterna» (VIII, 34). «El que no vive en Mí es arrojado fuera, como el sarmiento desgajado de la vid; se seca, después se echa al fuego y se quema» (XV, 6).

* * *

También las epístolas de San Pablo anuncian a los justos la Vida eterna, y a los que se obstinan en el mal el eterno infierno; los que hacen las obras de la carne no entrarán en el Reino de Dios (Gal., V, 19-21; Efes., V, 5; I Cor., VI, 9-10). Los hay que perecen (II Cor., 15, 16; IV, 3; XIII, 5). Hay dos ciudades irreconciliables, la de Cristo y la de Belial (II Cor., VI, 14-18). Hay réprobos que lo serán para siempre (I Tim., V, 6; 11-15; II Tim., II, 12-20). Se lee en la epístola a los Hebreos (X, 31): «Es terrible caer en las manos de Dios vivo.» San Pedro anuncia a los falsos profetas que se hallan en camino de su eterna perdición (II de San Pedro, II, 1-4; 12-14; III, 7). La epístola de San Judas (VI, 13) habla de «cadenas eternas, de densas tinieblas por

(57) Cf. San Agustín: *De civitate Dei*, XXI, 23.

toda la eternidad». La epístola de Santiago (XI, 13) amenaza con «un juicio sin misericordia a quien no usa de misericordia». Y en el capítulo IV, 9; V, 3; «Los malos ricos, sin corazón para con los pobres, acumulan terrores de cólera divina para los últimos días.»

En fin, el Apocalipsis opone la eterna victoria de Cristo en la Jerusalén celestial, y la condenación de todos los que serán arrojados «en el estanque de fuego y azufre» (XXI, 8). Condenación eterna que recibe el nombre de «*segunda muerte*»; es la privación de la vida divina, de la vista de Dios (XXI, 27; XXII, 15), en un lugar de eterno tormento, donde serán atormentados por el fuego todos los que lleven el signo de la bestia y que estén excluídos del libro de la vida (XIII, 18; XIV, 10, 11; XX, 6, 14).

Es lo que anunciaban ya los profetas mayores, y en particular Isaías (LXVI, 15-24); desde ellos hasta el Apocalipsis no ha cesado de precisarse la revelación del infierno, paralelamente a la de la vida eterna; en ella se encuentran: la pena del daño, del fuego, la desigualdad de los castigos y su eternidad, a causa del pecado mortal sin arrepentimiento, que ha dejado al alma en la rebelión habitual, obstinada, perpetua contra Dios, infinita Bondad.

* * *

No podemos traer aquí por extenso el testimonio de la Tradición. Recordemos sólo que, antes del siglo III y de la controversia de los Origenistas, los Padres enseñaban la existencia y la eternidad de las penas del Infierno (58).

(58) Cf. Rouet de Journel, *Enchir. patristic,* Index theologicus, n. 594.—D. T. C., art. *Infierno* (M. Richard), c. 47-56.

Los mártires dicen con frecuencia que no temen el fuego temporal, sino el del infierno. Desde el siglo III al V, la mayor parte de los Padres combaten el error de Orígenes y de los Origenistas sobre la no eternidad de las penas infernales; entre ellos mencionamos, sobre todo, a San Metodio, San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio, San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Efrén, San Cipriano, San Jerónimo y, sobre todo, San Agustín (59). Para todos estos Padres, la afirmación de la conversión final de los demonios y de los hombres réprobos es contraria a la Revelación; para ellos, un *demonio convertido* es un imposible, como un *condenado convertido.*

En el siglo V acaba la controversia con la condenación de este error de Orígenes en el Sínodo de Constantinopla (año 553), confirmada por el Papa Virgilio (Denz., 211).

Los Padres citan a menudo las palabras de Isaías, recordadas por Jesús: «El gusano que no muere y el fuego que no se extingue»; y la controversia origenista ha servido para precisar mejor el significado de las palabras del Evangelio (Math., XXV, 41-46): «fuego eterno», «tormento eterno». San Agustín, en particular (60), demuestra que la palabra *eterno* no puede ser tomada aquí en sentido amplio, porque se opone, como lo exige el paralelismo, a la vida *eterna,* la cual es llamada así, según confiesan todos, en el sentido propio de la palabra.

(59) Cfr. R. de Journel. Op. cit.; D. T. C., art. *Infierno,* c. 56-77.
(60) *De civitate Dei,* XXI, 23.

NOTA DE CONFIRMACIÓN. LA MASONERÍA, QUE NIEGA EL INFIERNO, ES UNA PRUEBA DE SU EXISTENCIA

Leyendo la Encíclica de León XIII «Humanum genus» sobre la Masonería (abril de 1884) y las obras más serenas y objetivas escritas sobre la materia (obras resumidas en el artículo *Francmasonería* del Diccionario Teológico Católico), se ve cuál es el fin secreto y auténtico de la misma (61). Desde que la malicia del demonio dividió el mundo en dos campos—dice, en resumen, León XIII—, la verdad tiene sus defensores, pero también sus implacables adversarios. Son *las dos ciudades opuestas* de que habla San Agustín: la de Dios, representada por la Iglesia de Cristo con su doctrina de eterna salvación, y la de Satanás, con su perpetua rebelión contra la enseñanza revelada. La lucha entre ambos ejércitos es perenne, y desde el fin del siglo XVII, fecha del nacimiento de la mentada asociación, que ha reunido y fundido en una todas las sociedades secretas, las sectas masónicas han organizado una guerra de exterminio contra Dios y su Iglesia. Su finalidad es descristianizar la vida individual, familiar, social, internacional, y para ello todos sus miembros se consideran hermanos en toda la faz de la tierra; constituyen otra iglesia, una asociación internacional y secreta.

León XIII, hacia el fin de su Encíclica, revela el modo como estas sectas clandestinas se insinúan en

(61) Véase, en el Diccionario Apologético de la Fe Católica, el notable artículo *Francmasonería* (A. Gautherot).

el corazón de los príncipes, ganándose su confianza con el falso pretexto de proteger su autoridad contra el despotismo de la Iglesia; en realidad, con el fin de enterarse de todo, como lo prueba la experiencia; ya que después—añade el Papa—estos hombres astutos lisonjean a las masas haciendo brillar ante sus ojos una prosperidad de que, según dicen, los Príncipes y la Iglesia son los únicos pero irreductibles enemigos. En resumen: precipitan las naciones en el abismo de todos los males, en las agitaciones de la revolución y en la ruina universal, de que no sacan provecho más que los más astutos.

Este objetivo real de descristianización se enmascaraba antes con otro que sólo era aparente. La secta se presentó al mundo como sociedad filantrópica y filosófica. Mas, logrados algunos triunfos, arrojó la máscara. Se gloría de todas las revoluciones sociales que han sacudido a Europa, y especialmente de la francesa; de todas las leyes contra el clero y las Ordenes religiosas; de la laicización de las escuelas, del alejamiento del Crucifijo de los hospitales y de los tribunales, de la ley del divorcio, de todo cuanto descristianiza la familia y debilita la autoridad del padre, para sustituirla por un Gobierno ateo. Practica el adagio: dividir para vencer: separar de la Iglesia los reyes y los Estados; debilitar los Estados, separándolos unos de otros para mejor dominarlos con un oculto poder internacional; preparar conflictos de clase separando a los propietarios de los obreros; debilitar y destruir el amor a la patria; en la familia, separar al esposo de la esposa, haciendo legal el divorcio, y más fácil cada vez; separar, en fin, a los hijos de sus progenitores para hacer de ellos la presa de las escuelas llamadas neutras, en realidad impías, y del Estado ateo.

La Masonería pretende también contribuir al progreso de la civilización rechazando toda revelación divina, toda autoridad religiosa: los misterios y los milagros deben ser desterrados del programa científico. El pecado original, los Sacramentos, la gracia, la oración, los deberes para con Dios son absolutamente rechazados, igual que toda distinción entre el bien y el mal. El bien se reduce a lo útil, toda obligación moral desaparece, las sanciones del más allá ya no existen. La autoridad no viene de Dios, sino del pueblo soberano.

Reina en la Masonería particular odio contra Cristo. La blasfemia y la imprecación se reservan de modo especial para su Santo Nombre; se intenta, en fin, robar Hostias consagradas para profanarlas del modo más ultrajante. La apostasía es de rigor en sus miembros cuando son recibidos en los grados superiores. A los ojos de los iniciados, lo mismo que a los de los judíos empedernidos, la condenación de Jesús, pronunciada por la autoridad judicial, está perfectamente justificada, y la crucifixión fué perfectamente legítima. La Iglesia Católica es, pues, combatida como la enemiga. Por fin, la noción de Dios, anteriormente tolerada, es suprimida del vocabulario masónico.

La perversidad satánica de la Masonería se revela, en fin, en el mismo misterio con que vela y protege sus propios designios. Sus más importantes proyectos, discutidos en reuniones secretas, son cuidadosamente sustraídos al conocimiento de los profanos y hasta de muchos afiliados de los grados menos elevados. En cuanto a los iniciados, cuando son llamados a los grados más elevados, juran no revelar nunca los secretos de la Sociedad; y los que se proclaman defensores de la libertad, se entregan por completo a sí mis-

mos a un poder oculto que desconocen y del que, probablemente, desconocerán siempre los proyectos más secretos. El hurto, la supresión de los documentos más importantes, el sacrilegio, el asesinato, la violación de todas las leyes divinas y humanas podrían serles impuestos: bajo pena de muerte deberían ejecutar tan abominables órdenes.

El árbol se juzga por sus frutos. La raíz de este árbol deforme es el odio a Dios, a Cristo Redentor y a su Iglesia. Es, pues, una obra satánica, que demuestra a su modo que el infierno existe, el infierno que la secta pretende negar.

No hay que maravillarse, por tanto, de que la Iglesia haya condenado muchas veces la Francmasonería, bajo Clemente XII, Benedicto XIV, León XII, Gregorio XVI, Pío IX, León XIII (Cfr. Denz., 1697, 1718, 1859 y sigs.). El Santo Oficio, en su Circular de febrero de 1871 al Episcopado, llega a imponer la obligación de denunciar a los corifeos y las cabezas ocultas de estas peligrosas sociedades: el hijo no está dispensado de denunciar al padre, y el padre al hijo. El esposo debe obrar igualmente respecto a la esposa, el hermano con relación a su hermana (62). El bien universal de la sociedad exige este rigor. El motivo de esta decisión del Santo Oficio se funda en las supercherías a que recurren las logias, ocultándose bajo nombres ficticios.

La Masonería, primera en negar el infierno, es, por consiguiente, la prueba, con la propia perversidad satánica, de su existencia. Esto se revela ante todo en las profanaciones de la Eucaristía: ésas son manifiestamente inspiradas por el demonio y suponen, por tanto, su fe en la presencia real. Esta fe del demo-

(62) Cfr. D. T. C., art., *Francmasonería*, col. 728.

nio, como explica Santo Tomás (II, II, q. 5, a. 2), no es la fe infusa y saludable con la humilde sumisión del espíritu a la autoridad de Dios revelador; es una fe adquirida que únicamente se funda en la evidencia de los milagros, porque el demonio sabe bien que son verdaderos milagros, completamente distintos de los prestigios de que él es autor. Estas horribles profanaciones de Hostias consagradas son, pues, a su manera, una prueba sensible de la protervia satánica y, por consiguiente, del infierno al que está condenado Satanás. De ese modo el mismo demonio confirma el testimonio de las Santas Escrituras y de la Tradición que él quisiera negar.

Por lo demás, de cuando en cuando, como en la guerra última, aparece en la vida pública de los pueblos un odio espantoso; se diría que el infierno se abre a nuestros pies. Esto confirma la Revelación: los delitos de los que no se hace penitencia tendrán una pena eterna.

CAPITULO II

Razones teológicas de la eternidad de las penas (63)

Hemos visto el progreso de la Revelación acerca de las penas del infierno. Según muchos teólogos, es muy probable que sólo los pecadores inveterados y empedernidos en la vida presente vayan al infierno (cf. II Petr., III, 9), porque «el Señor es paciente con nosotros, y no quiere que nadie perezca, sino que todos vuelvan a penitencia».

(63) Santo Tomás ha tratado repetidas veces este tema, sobre todo en: I, II, q. 87, a. 1, 3, 4, 5, 6, 7; III, q. 86, a. 4; Suppl., q. 99, a. 1.—C. Gentes, III, c. 144, 145; IV, c. 95.

Conviene, en primer lugar, considerar la razón de las penas ultraterrenas y, luego, la razón de la eternidad de las penas del infierno.

Ante todo, la justicia de Dios exige que los pecados no expiados en esta vida sean castigados en la otra. Como Juez Soberano de vivos y muertos, Dios se debe a sí mismo el dar a cada cual según sus obras. Esto se afirma con frecuencia en las Sagradas Escrituras (Eccl., XVI, 15; Math., XVI, 27; Rom., II, 6). Además, como Soberano Legislador, Rector y Remunerador de la sociedad humana, Dios debe dar a sus leyes una sanción eficaz.

Santo Tomás muestra muy bien (I, II, q. 87, a. 1) que quien se levanta injustamente contra el orden justamente establecido debe ser reprimido en nombre del principio mismo que se halla a la base de ese orden y vela por su mantenimiento. Es la extensión al orden moral y social de la ley natural de la acción y la reacción, según la cual la acción nociva reclama la represión que repara el daño causal. Por eso, el que obra libremente *contra la voz de la conciencia* merece el remordimiento, que su voz reprende; el que obra *contra el orden social* merece una pena infligida por el magistrado encargado de la custodia del orden social; el que obra *contra la ley divina* merece una pena infligida por Dios, bien en esta vida, bien en la futura. Se dan aquí tres órdenes manifiestamente subordinados.

Dice Platón en uno de sus más bellos diálogos, el *Gorgias*, que la mayor desgracia de un criminal es permanecer impune, y que si él conociese su verdadero bien, diría espontáneamente a sus jueces: «Soy

yo quien ha cometido este delito: infligidme la pena que he merecido, para que, con la aceptación voluntaria de la pena, pueda volver a entrar en el orden de la justicia que he violado». Tan sublime concepción se aplica prácticamente, por modo sobrenatural, por la gracia divina en el tribunal de la Penitencia, y después en el Purgatorio, donde las almas se consideran felices pagando sus deudas con la justicia divina y expiando libremente sus culpas.

De ese modo se explican las penas de ultratumba. Pero ¿por qué han de ser eternas las del infierno?

* * *

Observemos primero que esta eternidad de las penas de los réprobos no puede ser apodícticamente demostrada. Es un misterio revelado: misterio de justicia, consecuencia de un misterio de iniquidad: el pecado mortal, no seguido de arrepentimiento. Ahora bien: los misterios de iniquidad, junto con sus consecuencias, son más oscuros que los misterios de la gracia, puesto que son oscuros en sí mismos y no sólo respecto a nosotros. Los misterios de la gracia, en cambio, son en sí mismos suficientemente luminosos, y oscuros sólo para nosotros, a causa de la debilidad de nuestro espíritu, semejante al ojo del ave nocturna cuando se coloca frente al sol. Por el contrario, los misterios de iniquidad son oscuros incluso en sí mismos, no solamente para nosotros: son las mismas tinieblas. Este es el caso, sobre todo, de la impenitencia final, de que es la consecuencia el infierno. Y como no se puede demostrar apodícticamente ni la posibilidad, ni la existencia del misterio de la Santísima Trinidad, de la Encarnación redentora, de la vida

eterna, así no se puede demostrar apodícticamente la eternidad de las penas.

Se pueden dar, sin embargo, razones de conveniencia, que constituyen argumentos probables, muy profundos y que siempre se pueden profundizar más, sin llegar nunca a transformarlos en argumentos demostrativos; al modo como, en otro orden, se pueden multiplicar los lados de un polígono inscrito en la circunferencia y, sin embargo, el polígono jamás llegaría a identificarse con la circunferencia misma.

* * *

Las principales razones de conveniencia de las penas son las presentadas por Santo Tomás (I, II, q. 87, a. 3 y 4), es, a saber: que el pecado mortal, sin arrepentimiento, es un desorden irreparable, y es, además, una ofensa cuya gravedad es inconmensurable.

El pecado, dice él, merece una pena porque arruina un orden justamente establecido, y en tanto que dure este desorden el pecador merece sufrir la pena debida a la culpa. *Ahora bien, este desorden es irreparable,* si el principio vital del orden ha sido destruído; por ejemplo, el ojo no puede ser curado si el principio mismo de la vista está destruído, y el organismo entero es incurable cuando es herido de muerte. Ahora bien: el pecado mortal aleja al hombre de Dios, su último fin, y le hace perder la gracia, principio y germen de la vida eterna. He ahí, por tanto, *un desorden irreparable,* que por su propia naturaleza dura siempre.

Sin duda que, de hecho, por una misericordia especial, Dios levanta, a menudo, al pecador de su miseria en el curso de su vida terrena; pero si él resiste

en el último momento y muere en la impenitencia final, el pecado mortal permanece en el alma como desorden habitual, que dura sin fin; y merece, por tanto, una pena que, también ella, dura siempre.

* * *

Una segunda razón de conveniencia de la eternidad de la pena se funda en que el pecado mortal, como *ofensa a Dios, tiene una gravedad sin medida*, en cuanto que niega prácticamente a Dios la dignidad infinita de Fin último y de supremo Bien del hombre: supremo bien al que antepone el pecador un bien finito, amándose a sí mismo más que a Dios, aun cuando el Altísimo sea infinitamente mejor que él (64).

La ofensa es, en efecto, tanto más grave cuanto más elevada es la dignidad de la persona ofendida. Es más grave injuriar a un magistrado o a un obispo que faltar al primero con que uno se encuentra en la calle. Ahora bien: la dignidad del Bien Soberano es infinita; el pecado mortal, que niega prácticamente a Dios esta dignidad suprema, tiene, pues, como ofensa una gravedad sin límites, y para repararlo fueron precisos el acto de amor y los sufrimientos de Dios hecho hombre, el acto teándrico de una Persona divina encarnada. Pero, si el beneficio inmenso de la Encarnación redentora es desconocido y despreciado, como acontece en el pecado mortal no cancelado por el arrepentimiento, entonces el pecador, por esa ofensa de una gravedad sin medida, merece una pena también sin medida; es la pena eterna

(64) Santo Tomás, I, II, q. 87, a. 4; III, q. 1, a. 2, ad. 2; Suppl., q. 99, a. 1.

del daño, o de la privación de Dios, Bien infinito: pena que, en cuanto a la duración, es también ella infinita (65). El pecador ha querido separarse definitivamente de Dios, y se verá privado de Dios eternamente.

En cuanto al amor desordenado del bien finito antepuesto a Dios, ése merece la *pena de sentido*, que es finita en cuanto es privación de un bien finito; pero, según la Revelación, durará también eternamente, ya que el pecador se ha fijado en ese miserable bien para siempre y queda prisionero de su pecado y juzga siempre de acuerdo con su desdichada inclinación. Es como un hombre que ha querido arrojarse a un pozo para siempre, aun sabiendo de antemano que jamás habría de poder salir de él.

* * *

Se debe y se puede añadir otra razón de conveniencia por parte de Dios. Decíamos más arriba que Dios, como Soberano Legislador, Rector y Juez de vivos y muertos, se debe a sí mismo el confirmar sus leyes con una sanción eficaz. En otras palabras, Dios no puede ser impunemente despreciado por los impíos obstinados. *Ahora bien: si las penas del infierno no fuesen eternas, el pecador obstinado podría perseverar en la rebelión, sin que sanción alguna reprimiese su orgullo*. De ese modo, sería a su rebelión a la que competiría decir la última palabra. Como muy bien se expresa el P. Monsabré: «Trasladar al orden moral la negación de la eternidad de las penas es oscurecer la noción del bien y del mal, la cual única-

(65) No puede serlo por su intensidad, porque la criatura no es capaz de ello.

mente se nos manifiesta a la luz de este terrible dogma» (66).

Por fin, si la bienaventuranza, que es la recompensa de los justos, es eterna, conviene que lo sea también el castigo de los malos. Iguales deben ser la recompensa del mérito y la pena para el pecado. Como la misericordia eterna se manifiesta sobre todo por un lado, el esplendor de la eterna justicia se manifiesta por el otro. Es lo que dice San Pablo (Rom., IX, 22): «Si Dios, queriendo mostrar su cólera (o justicia divina) y hacer conocer su poder, ha tolerado (o permitido), con gran paciencia, vasos de cólera dispuestos para la propia perdición, y si ha querido, otrosí, hacer conocer las riquezas de su gloria respecto a los vasos de misericordia que ha preparado para la gloria, ¿dónde está la justicia?» La justicia, igual que la misericordia, al ser ambas infinitas, exigen manifestarse en una duración sin límites.

Tales son las principales razones de conveniencia de este dogma revelado. Y siempre pueden ser ulteriormente profundizadas.

CAPITULO III

La eternidad de las penas no se opone a ninguna perfección divina

Se ha objetado con frecuencia que la eternidad de los castigos divinos se opone a la perfección de la justicia divina, porque la pena debe ser proporcional a la culpa; ahora bien: hay culpas a menudo que

(66) Conferencias de Nuestra Señora, 1889, 98.ª Conferencia.

han durado un solo momento; ¿cómo podrían merecer, pues, una pena eterna? Es más: todas las penas por los pecados más diversos serían iguales, al ser eternas todas. Por último, el dolor de la pena sería mucho mayor que la alegría provocada al pecar.

Santo Tomás responde (Suppl., q. 99, a. 1, ad. 1): «La pena debe ser proporcionada no a la duración del pecado actual, sino a su *gravedad*.» Así, según la justicia humana, el asesinato, que dura pocos minutos, es castigado con muerte o con cadena perpetua. Del mismo modo, el que, en un instante traiciona a su patria, merece ser desterrado para siempre. Ahora bien: hemos visto que el pecado mortal, como ofensa a Dios, tiene una gravedad sin medida; es más: aun en el momento en que el pecado actual ha cesado, el pecado habitual permanece como desorden habitual irreparable y merece una pena sin fin (67).

Falta, por lo demás, destacar una gran desigualdad en el rigor de las penas eternas: iguales en la duración, son muy desiguales por su aspereza, proporcionada a la gravedad de las culpas a expiar.

Por fin, si las penas del infierno causan más sufrimientos que alegrías ha causado el pecado mortal, sin embargo no son más dolorosas que *grave* ha sido el pecado mortal como ofensa a Dios, al ser esta gravedad sin medida. El principio sigue siendo el mismo: la pena es proporcionada a la gravedad de la culpa, no al placer más o menos grande que en ella se haya podido encontrar.

Algunos han sostenido que si la Revelación, tal como ha sido interpretada por la Iglesia, es verdadera, la Justicia divina debería haber ido más allá, exi-

(67) Cf. S. Tomás, I, II, q. 87, a. 3, 5, 6, respuestas a las objeciones.

giendo más bien el aniquilamiento de los condenados, ya que por su ingratitud han merecido perder el beneficio de la existencia.

Se contesta, en primer lugar, que la Revelación divina, única que puede alumbrarnos en el caso, no dice que los condenados sean aniquilados, sino eternamente castigados. Además, Dios, que por su poder absoluto podría aniquilarlos, conserva las almas espirituales, que por su naturaleza son incorruptibles, y la Revelación anuncia incluso la resurrección general de los cuerpos. Además, si la pena infligida por cada pecado mortal fuese el aniquilamiento, sería igual para todos los pecados mortales, por muy desiguales que ellos fuesen. Por fin, como dice Santo Tomás (Suppl. q. 99, a. 1, ad. 6), «... aun cuando el que peca gravemente contra Dios, autor de la existencia, merezca perder la misma existencia, sin embargo, considerando el desorden más o menos grave de la culpa cometida, lo que es debido a Dios no es ya la pérdida de la existencia, ya que ésta es presupuesta por el mérito y el demérito y no resulta corrompida por el desorden del pecado.»

Añadamos las admirables palabras del P. Lacordaire (Conferencia 72) (68): «El pecador obstinado quiere su aniquilamiento, porque éste le libera de Dios (justo juez), y le libra para siempre... Dios se vería así obligado a deshacer lo que ha hecho, y lo que ha hecho para que exista siempre... el universo no perecerá, ¿y podrá perecer un alma porque la tal alma no haya querido conocer a Dios?... Las almas vivirán eternamente, obra la más preciosa entre todas las del Creador: podréis haberlas contaminado, pero no destruirlas, y Dios, imprimiendo en ellas

(68) Conferencias de Nuestra Señora.

el sello de su justicia, porque vosotros lo habréis absolutamente querido, sabrá hacer de ellas, hasta en su perdición, muestras del orden y heraldos de su gloria.»

* * *

Los Origenistas han sostenido que la eternidad de las penas se opone a la infinita misericordia, según la cual Dios siempre está dispuesto a perdonar.

A la objeción responde Santo Tomás (Suppl., q. 99, a. 2): «Dios en sí mismo es de una misericordia sin límites: sin embargo, ésta es regulada por la sabiduría, y de ahí que no se extienda a cuantos se han hecho indignos de ella, es a saber: a los demonios y a los condenados obstinados en su malicia. Puede decirse, no obstante, que la misericordia divina se ejerce incluso para con ellos, no para poner fin a sus penas, sino para castigarlos menos de cuanto merecen, *in quantum citra condignum puniuntur*.»

Santo Tomás habla del mismo asunto en la I, II, q. 21, a. 4: «Si la misericordia no se uniese, incluso en el infierno, a la justicia, los pecadores sufrirían aún más.» Pero, como se dice en el salmo XXIV, 10: «Todos los caminos de Dios son misericordia y justicia»; aun cuando en unos se manifieste más la misericordia y en otros más la justicia, los caminos de Dios proceden todos de la Bondad soberana, y la justicia no se ejerce más que en segundo lugar, sólo después de haber sido despreciada la misericordia; y aun entonces ésta interviene no para suprimir la pena, sino para hacerla menos pesada y dolorosa.

La objeción a la que respondemos supone que el condenado implore misericordia, pida perdón y no

pueda obtenerlo. Ahora bien: el condenado no pide jamás perdón, está obstinado en su pecado y juzga siempre según su tendencia al mal; si se le pudiese abrir un camino para retornar a Dios, sería el de la humildad y la obediencia, pero por su orgullo no querrá saber nunca nada de este camino.

* * *

Pero—insiste el incrédulo—Dios no puede querer la pena por sí misma, porque, siendo un mal, no puede deleitarse en ella; El no puede quererla más que para corregir al culpable, y por eso la pena infligida por El no puede ser eterna y debe tener un fin: la misma corrección del condenado. Por fin, lo que no se funda en la naturaleza de las cosas, sino que es accidental, como una pena, no puede ser eterno.

El Doctor Angélico ha examinado también esta objeción (Suppl., q. 99, a. 1, ad. 3, 4): «Las penas —dice—que son infligidas por la sociedad a los que no son excluídos de ella para siempre, son medicinales y ordenadas a la corrección de los culpables. Pero la pena de muerte y la cadena perpetua no están ordenadas a la corrección del culpable que así es castigado; siguen siendo, sin embargo, medicinales para otros, a quienes el temor a las tales puede apartar del delito, y garantizan, por consiguiente, la paz a los buenos. Así, la pena eterna de los impíos es útil a los que forman parte de la Iglesia.» En este sentido se ha dicho que el infierno ha salvado muchas almas, es decir, que el temor del infierno ha sido para ellas el principio de la sabiduría (69).

(69) S. Tomás, I, II, q. 19, a. 7: «El temor servil es como un principio externo, que prepara a la sabiduría, en

Se insiste aún diciendo: Lo que no está fundado en la naturaleza de las cosas, sino que es accidental, como una pena que contradice a la naturaleza, no puede ser eterna. El Santo Doctor responde (Suppl., ibíd., ad. 5): «Aun cuando la pena sea accidental respecto a la naturaleza del alma, no obstante corresponde esencialmente al alma manchada por el pecado mortal no cancelado por el arrepentimiento; y puesto que este pecado dura siempre como desorden habitual, la pena que le corresponde es, también ella, eterna.»

Además, como dice también Santo Tomás (Suppl., ibíd., ad. 4): «Las penas eternas son útiles para manifestar los derechos imprescriptibles de Dios a ser amado sobre todas las cosas, y para hacer conocer el esplendor de la infinita Justicia. Dios, que es bueno y misericordioso, no se complace en los sufrimientos de los condenados, sino en su infinita Bondad, que merece ser preferida a todo bien creado; y los elegidos contemplan la luz de la suprema Justicia, dando gracias a Dios por haberlos salvado.» Es lo que dice San Pablo en el texto ya citado (Rom., IX, 22): «Si Dios, queriendo mostrar su cólera (justicia vindicativa) y hacer conocer su poder, ha tolerado (o permitido) con gran paciencia, vasos de cólera dispuestos a su perdición, y si ha querido manifestar también las riquezas de su gloria con respecto a los vasos de misericordia, que El anticipadamente preparó para la gloria, ¿dónde está su injusticia?» (Confróntese Santo Tomás, I, q. 23, a. 5, ad. 3).

Dios ama ante todo su infinita Bondad; ahora

cuanto que algunos, por temor al castigo, desisten de pecar... El temor filial, al contrario, es el principio de la sabiduría, como primer efecto de la sabiduría misma.» (Cf. I, II, q. 87, a. 3, ad. 2.)

bien: siendo ésta esencialmente comunicativa, es el principio de la misericordia; y en cuanto tiene un derecho imprescriptible a ser amada sobre todas las cosas, es el principio de la justicia. En ese sentido escribió Dante sobre la puerta del infierno:

Per me si va nella città dolente,
Per me si va nell'eterno dolore,
Per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il mio alto Fattore
Fecemi la divina Potestate,
La somma Sapienza e il primo Amore.

El Padre Lacordaire dice a este propósito (70): «Si fuese sólo la Justicia la que hubiese cavado el abismo, aun tendría remedio; pero es el *Amor quien lo ha cavado;* esto es lo que quita toda esperanza. Cuando se es condenado por la Justicia se puede recurrir al Amor; pero cuando se es condenado por el Amor, ¿a quién se recurrirá? Tal es la suerte de los condenados. El Amor, que ha dado por ellos toda su sangre, es el mismo Amor que los maldice. ¡Cómo! ¿Habría venido un Dios aquí abajo por vosotros, habría tomado vuestra naturaleza, hablado vuestra lengua, curado vuestras heridas, resucitado vuestros muertos; habría sido El mismo muerto por vosotros sobre una cruz, para que, después de todo esto, penséis que os es lícito blasfemar y reír, y caminar, sin temor alguno, a desposarse con todas las disoluciones? Oh, no, desengañaos; el amor no es un juego; no se es amado impunemente por un Dios, no se es impunemente amado hasta la muerte. No es la justicia la que carece de misericordia; es el Amor quien

(70) Conferencias de Nuestra Señora, 72.ª conf. in fine.

os condena. El Amor—lo hemos experimentado en demasía—es la vida o la muerte; y si se trata del amor de Dios, es la vida eterna o la eterna muerte.»

CAPITULO IV

NATURALEZA DE LA PENA DE DAÑO Y SUS GRANDES LECCIONES

¿Cuáles son las grandes lecciones que se derivan del dogma del infierno?

El nos alumbra la grandeza y la profundidad del alma; la distinción absoluta entre el bien y el mal, contra todas las mentiras inventadas para suprimirla; y por contraste nos muestra el valor, la dulzura de la conversión y de nuestra eterna bienaventuranza.

La palabra *daño* (del latín *damnum*, pérdida, desgracia y, por consiguiente, sufrimiento, pena) significa, en el lenguaje teológico, la pena esencial y principal debida al pecado sin arrepentimiento. La pena de daño se distingue de la de sentido, en que es la privación de la posesión de Dios, mientras que la de sentido es el efecto de una acción aflictiva de Dios; la primera corresponde a la culpa en cuanto por ella el pecador se aleja de Dios, mientras que la segunda corresponde a la culpa en cuanto que por ella el pecador se vuelve hacia las criaturas, para colocar en ellas su último fin (71).

No consideramos aquí la pena de daño para los

(71) Cf. S. Tomás, I, II, q. 87, a. 4; Suppl., q. 97, a. 2; q. 98 íntegra; q. 99, a 1; Cfr. D. T. C., art. *Enfer y Dam.*

niños muertos sin Bautismo con sólo el pecado original; ésos no advierten la privación de la visión beatífica, al ignorar que estaban sobrenaturalmente destinados a la posesión inmediata de Dios. Hablamos de la pena de daño consciente y sentida, tal como es infligida a los adultos, condenados por un pecado personal no retractado por el arrepentimiento.

EXISTENCIA Y NATURALEZA DE LA PENA DE DAÑO

Consiste esencialmente en la privación de la visión beatífica y de todos los bienes que de ella se derivan. El hombre, sobrenaturalmente destinado a ver a Dios cara a cara, a poseerlo eternamente, al alejarse de Dios por un pecado mortal de que no se ha arrepentido, ha perdido el derecho a la visión beatífica, y permanecerá eternamente separado de Dios, no solamente como fin último sobrenatural, sino como fin último natural, ya que todo pecado mortal es, al menos indirectamente, contra la ley natural, que nos obliga a obedecer todo mandato divino, cualquiera que sea.

La pena del condenado comporta, por consiguiente, la privación de los bienes que derivan de la visión beatífica; la privación de la caridad, del amor de Dios, del amor inamisible, del gozo sin medida, de la compañía de Cristo, de la Virgen Santísima, de los Angeles y de los Santos, privación del amor de las almas en Dios, de todas las virtudes y de los siete dones que subsisten en el Cielo.

La Iglesia, en el Concilio de Florencia (Denz., 693), enseña claramente que mientras los bienaventurados gozan de la visión inmediata de la esencia divina, los condenados se ven privados de ella.

La Sagrada Escritura afirma también explícitamente la misma verdad, y de modo especial cuando trata del Juicio Universal (Cf. Math., XXV, 41): «Alejaos de mí, malditos; id al fuego eterno, que fué preparado para el diablo y para sus ángeles.» (Cf. Ps., VI, 9; Math., VII, 23; Luc., XIII, 27.)

A las vírgenes necias se les dice también en la parábola relativa a ellas (Math., XXV, 12): «En verdad os digo que no os conozco.» Estas palabras expresan la eterna separación de Dios y la privación de todos los bienes que acompañan su presencia. Del mismo modo, los improperios dirigidos en San Mateo (XXIII, 14, 15, 25, 29) a los escribas y a los fariseos hipócritas; Jesús los llama «raza de víboras» y los amenaza con la *gehenna*, en que el pecador obstinado está eternamente apartado de Dios.

La razón teológica explica—ya lo hemos visto—estas afirmaciones de la Escritura por la naturaleza misma del pecado mortal seguido de la impenitencia final. El hombre que muere en este estado se ha separado definitivamente de Dios; ahora bien: después de la muerte, un pecado semejante ya no es removido; el alma del pecador, que se ha obstinado libre y definitivamente, se ve, por consiguiente, eternamente separada de Dios. Y esto deriva de la misma definición del pecado mortal: negación voluntaria, libre y obstinada del Bien soberano, que contiene en sí, en grado eminente, todos los demás bienes. Dios lo castiga justamente con la pérdida de todos los bienes, de donde dimana el supremo dolor.

RIGOR DE ESTA PENA

El rigor de la pena de daño proviene de las consecuencias de la impenitencia final: del vacío inmenso que jamás será colmado, de la contradicción interior, fruto del odio de Dios; de la desesperación, del perpetuo remordimiento sin arrepentimiento de ninguna clase, del odio del prójimo, de la envidia que halla su expresión en la blasfemia.

El vacío inmenso que jamás será colmado.

El sufrimiento producido por la privación eterna de Dios no puede concebirse sino muy difícilmente en esta tierra. ¿Por qué? Porque el alma no ha adquirido aún conciencia de su propia desmesurada profundidad, que sólo Dios puede colmar y atraer a sí irresistiblemente. Los bienes sensibles nos enredan hasta hacernos sus esclavos; las satisfacciones de la concupiscencia y del orgullo nos impiden comprender prácticamente que sólo Dios es nuestro último Fin, que sólo El es el Bien soberano. La inclinación que nos arrastra hacia El, como hacia la Verdad, la Bondad, la Belleza supremas, es, a menudo, contrarrestada e impulsada en sentido opuesto por la atracción de las cosas inferiores.

Y, además, no hemos alcanzado aún la hora feliz en que poseeremos a Dios; todavía no hemos entrado en el orden *radical* de nuestra vida espiritual alimentada por El; aun no experimentamos aquella hambre que exige el único pan que puede saciar las almas. Pero cuando el alma está separada del cuerpo, pierde de golpe todos los bienes inferiores que le impedían adquirir conciencia de su propia espiritualidad y de su propio destino. Entonces se ve a sí misma como el ángel se ve a sí mismo: sustancia espiritual y, por consiguiente, incorruptible, inmortal. Ve que su inteligencia estaba hecha para la verdad, sobre todo para la Verdad suprema: que su voluntad estaba hecha para amar y querer el bien, sobre todo el Bien soberano, que es Dios, fuente de toda felicidad y fundamento supremo de todo deber. El alma obstinada adquiere entonces conciencia de su desmesurada profundidad, que sólo Dios, visto cara a cara, puede colmar, y, al mismo tiempo, ve que este vacío no se verá jamás colmado.

El Padre Monsabré (72) expresa vigorosamente esta terrible verdad, diciendo: «El réprobo, al llegar al término de su viaje terreno, debería descansar y gozarse en la armoniosa plenitud de su ser: la perfección. Pero se ha separado de Dios para fijarse en las criaturas; ha rehusado el Bien supremo hasta el último instante de su prueba. El Bien supremo le dice entonces: «Vete», en el momento mismo en que el réprobo se abalanza a aferrarlo, al haber perdido todo otro bien. Y se va entonces lejos de la Luz, lejos del Amor infinito..., lejos del Padre..., del Esposo divino de las almas... El pecador ha negado todo esto; está en la noche, en el destierro, en el vacío: repudiado, rechazado, maldito. Es justo.»

La contradicción interior y el odio a Dios.

Aun más. El alma del pecador obstinado se halla

(72) Conferencias de Nuestra Señora, 1889, 99.ª conf.

inclinada aún, por su naturaleza, a amar, más que a sí misma, a Dios, autor de su vida natural, como la mano ama al cuerpo más que a sí misma e instintivamente interviene para preservarlo (73). Esta inclinación natural, al venir de Dios, autor de la naturaleza, es recta: atenuada, sin duda, por el pecado, subsiste sin embargo aun en el condenado, como la naturaleza del alma, como el amor de la vida. El Padre Monsabré, en la conferencia citada, dice: «El condenado ama a Dios porque tiene hambre de El, lo ama para hartarse de El.» Pero, por otra parte, tiene horror de Dios, justo juez que le reprueba; tiene hacia El una aversión que deriva de su pecado mortal sin arrepentimiento, del que sigue prisionero; sigue juzgando según sus perversas tendencias que no cambiarán jamás; no sólo ha perdido la caridad, sino que tiene odio a Dios; se ve lacerado por una contradicción interior: impulsado aún hacia Dios como hacia el manantial de su vida natural, detesta a Dios, justo juez, y expresa su ira con la blasfemia. El Evangelio dice repetidamente, hablando del infierno: «Donde hay llanto y rechinar de dientes» (74).

Los condenados, que conocen por ininterrumpida experiencia los efectos de la justicia divina, odian a Dios. Santa Teresa define al demonio como «el que no ama». Lo mismo se puede decir de los fariseos obstinados, en quienes se ve realizada la sentencia de Jesús: «Moriréis en vuestro pecado» (Jo., VIII, 21). Este odio a Dios manifiesta la depravación total de la voluntad (75). Los condenados están continua-

(73) Cf. Santo Tomás, I, q. 60, a. 4. ad. 5; II, II, q. 26. a. 3.
(74) Math. VII, 42-50; XXII, 13; Luc., VIII, 18.
(75) Cfr. D. T. C., art. *Infierno*, col. 106.

mente en acto de pecar, aun cuando estos actos no sean ya demeritorios, ya que el término del mérito y del demérito está ya superado.

La desesperación sin tregua.

Tal es, en los condenados, la espantosa consecuencia de la pérdida eterna de todo bien. Los condenados comprenden que lo han perdido todo para siempre y por su culpa. El libro de la Sabiduría (V, 1-16) lo dice claramente: «Entonces el justo estará con gran seguridad frente a los que le han perseguido... A su vista, los malvados serán presa de terrible espanto, y, fuera de sí por su inesperada salvación, y gimiendo, se dirán unos a otros: «He ahí al que era objeto de nuestros escarnios y de nuestros ultrajes... Helo ahí, contado entre los hijos de Dios, y su porción es entre los Santos. Hemos, pues, errado al caminar fuera del camino de la verdad, y la luz de la justicia no ha brillado sobre nosotros. Nos hemos ahitado a lo largo del camino de la perdición. ¿De qué nos ha servido el orgullo? Hemos sido fulminados en medio de nuestra iniquidad.» Toda felicidad está perdida para siempre.

El colmo de la desesperación en los condenados es la insufrible sed natural de una felicidad que no pueden alcanzar jamás. Desearían, al menos, la terminación de sus males, pero este fin no llegará jamás. Si de una montaña se extrajese cada año una piedrecita, vendría un día en que la montaña dejaría de existir, porque sus dimensiones tienen un límite, mientras que para los condenados la sucesión de los siglos no tendrá fin.

El perpetuo remordimiento sin arrepentimiento alguno.

Es el perpetuo remordimiento que viene de la voz de la conciencia; ésta no cesa de acosarle. El condenado rehusó escucharla cuando aún era tiempo: y ella se lo reprocha incesantemente. En efecto, la inteligencia no puede destruir en sí misma los primeros principios del orden moral, la distinción entre el bien y el mal. El remordimiento mismo es una confirmación de esto (76). La conciencia del condenado le recuerda las culpas cometidas, su gravedad y la impenitencia final que ha colmado la medida (77). Le repite la sentencia del Señor: «Tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber»; les recuerda su ingratitud hacia los beneficios de Dios. De ahí el remordimiento que no tendrá nunca tregua.

Pero el condenado es incapaz de cambiar su remordimiento en arrepentimiento, sus torturas en expiaciones. Como explica Santo Tomás (78), deplora su pecado no como culpa, sino sólo como causa de sus sufrimientos; sigue prisionero de su pecado y juzga prácticamente según el desorden permanente de la inclinación. Por tanto, el condenado es incapaz de contrición, e incluso de atrición, ya que ésta presupone la esperanza e impulsa hacia la obediencia y la humildad. La Sangre de Cristo no desciende ya sobre el condenado para hacer de su corazón «un corazón contrito y humillado». Como dice la Liturgia del Oficio de Difuntos, «in inferno nulla est redemptio». Hay, pues, una distancia desmedida entre el remordimiento que hubo y permaneció en el alma de Judas, y el arrepentimiento. El remordimiento tortura; el arrepentimiento libera y canta ya la gloria de Dios. «El pecador obstinado—dice el P. Lacordaire (79)—no se vuelve a Dios para implorarle, porque le es rehusada la gracia; y la gracia se le rehusa porque ya sería el perdón, el perdón que él ha despreciado y que no quiere ni aun en el abismo en que ha caído... Arroja contra Dios todo lo que ve, todo lo que sabe, todo lo que siente. Precisaría, pues, que Dios viniese a él a su pesar, y que esta alma pasase sin arrepentimiento del odio y de la blasfemia al abrazo íntimo del amor divino. ¿Y habría derecho a eso? ¡Los cielos se abrirían para Nerón lo mismo que para San Luis, con la diferencia de que Nerón entraría más tarde, por haber tenido tiempo para coronar la impenitencia de la vida con la impenitencia de su expiación!» (80).

(76) Cf. I, II, q. 85, a. 2, a 3.: «También en los condenados subsiste la natural inclinación a la virtud; de lo contrario no habría en ellos remordimiento de conciencia.»

(77) Santo Tomás explica así el gusano roedor de que habla la Sagrada escritura (Marc. IX, 43: *vernis eorum non moritur*) y la Tradición (Cf. Contra Gentes, IV, c. 89; *De Veritati*, q. 16, a. 3): «La sindéresis no se extingue».—«Es imposible que, en general, se extinga el juicio de la sindéresis; pero en las operaciones particulares, se extingue cada vez que se peca al elegir.»

(78) Suppl., q. 98, a. 2.

(79) Conferencias de Nuestra Señora, la 72.ª

(80) Se leen en el primero de los *Tres Retiros progresivos* del Rev. P. Cormier, que fué general de los Dominicos, muerto en olor de santidad, estas reflexiones sobre el Religioso que ha fracasado en la finalidad suprema de su vida, o sobre el «Infierno del Religioso». «Este desgraciado había adquirido y conservado una capacidad, una inclinación mayor que los cristianos ordinarios para poseer a Dios. Dios había puesto en su naturaleza aptitudes mayores, como requeridas por su vocación religiosa. Pero precisamente semejantes aptitudes, en el religioso condenado, se vuelven necesaria e implacablemen-

El odio al prójimo.

A todo cuanto de horroroso hemos dicho acerca del condenado en relación con Dios se añade, en su alma, el odio al prójimo. Mientras los bienaventurados se aman unos a otros como hijos de Dios, los condenados se odian mutuamente con un odio que les aísla y separa cruelmente. En el infierno no hay ya amor. Cada uno querría, por envidia, que todos los hombres y todos los ángeles estuviesen condenados (81), pero envidian menos a los elegidos que les estuvieron unidos con los lazos de la sangre.

Eternamente descontentos de todo y de sí mismos, los réprobos querrían no existir; no ya porque deseasen la pérdida de la existencia por sí misma, sino para dejar de sufrir. En este sentido dice Jesús a Judas: «Mejor le era no haber nacido» (Math., XXVI, 24) (82).

El pecador obstinado comprende su inmensa desgracia, pero no excita la piedad, porque no tiene

te contra él. *Su corazón experimientará un vacío más profundo,* que le atormentará inexorablemente. ¡Cual hambre devoradora que nada podrá saciar!

Recordará los días, las horas, los años de fervor, que le hicieron pregustar el cielo. ¡Qué contraste! Qué desgarrarse el alma! Dirá: ¡Oh hermoso Paraíso que creía seguro, te has perdido para mí! *Experimentará más vergüenza* que los demás condenados, por su perversidad y condenación, y no podrá ocultar con embustes y sacrilegios su caída. Su doblez y bajeza aparecerán bajo una luz irrefragable. Se *sentirá rebelado contra Dios con un odio más terrible que los demás condenados, porque el corazón más inclinado al amor es también más capaz de odio,* no siendo éste otra cosa que un amor contrariado, convertido en aversión. Y este odio se traducirá en blasfemias contra todo lo que habrá amado más.»

Este terrible contraste muestra el valor de la salvación.

(81) S. Tomás, Suppl., q. 93, a. 4.
(82) Ibíd., a. 3.

ningún deseo de redención; su corazón está lleno de una indecible cólera que se traduce en blasfemias: «*Dentibus suis fremet et tabescet,* desiderium peccatorum peribit» (Salmo LXI). Rechina los dientes y brama de horror, todos sus deseos están heridos de muerte. La tradición les aplica esta sentencia del salmo (Ps., LXXIII, 23): «*Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*»: su orgullo, sin hacerse más intenso, produce siempre nuevos efectos. Ha negado el Bien supremo y encuentra el supremo dolor; le ha negado libremente y para siempre, y ha encontrado la desdicha y la desesperación sin tregua. Es justo.

Sin duda que el castigo tiene diversos grados, según la importancia de los pecados cometidos, pero de todos los condenados hay que decir: «Es terrible caer en las manos de Dios vivo», cuyo amor se ha despreciado (Hebr., X, 31). San Agustín dice a este propósito (83): «Nunquam morientes, nunquam mortui et sine fine morientes»: el condenado no vive, no está muerto, muere sin tregua, ya que está alejado para siempre de Dios, autor de la vida.

Santo Tomás (84) dice también que los condenados están colmados de miseria: *ad summum malorum pervenerunt,* allí donde ni siquiera es posible desmerecer, porque se está entonces más allá del mérito y del demérito. Al modo como los bienaventurados, aunque libres, no pueden ya merecer, los condenados, aun libres, no pueden ya desmerecer: no son ya peregrinos hacia la eternidad feliz; la han perdido por su culpa.

Semejante estado es un abismo de miseria, aun

(83) *De Civitate Dei,* L. XII, c. 4.
(84) Suppl., q. 98, a. 6, ad., 3.

considerando únicamente la pena de daño, que es la principal; abismo de miseria inenarrable lo mismo que la gloria cuya privación es: miseria tanto más grande cuanto grande es la posesión de Dios eternamente perdido.

Este estado muestra también, por contraste, y en un grado abisal, el valor inmenso de la vida eterna o de la visión beatífica y de todos los bienes que de ella dimanan. Para apreciar todo lo que han perdido los condenados, sería preciso haber obtenido lo que ellos no han obtenido: la visión inmediata de la esencia divina. Haría falta haber poseído a Dios y haberlo amado con la plenitud y el gozo sin tasa que sólo se dan en el cielo. Del mismo modo, sólo conocen bien la desgracia que es perder la fe los que poseen una fe viva, firme, inconmovible, y por la que se sienten sostenidos en medio de las mayores dificultades.

CAPITULO V

LA PENA DE SENTIDO

A la pena de daño se añade, en el infierno, una pena de sentido, por la que el alma, e incluso el cuerpo después de la resurrección final, serán atormentados. Hablaremos de la existencia de esta pena, de lo que ella es según la Escritura, de la naturaleza del fuego del infierno y de su modo de obrar (85).

(85) Cf. S. Tomás, IV, Sent., d. 44, q. 3, a. 3; Contra Gentes, L. IV, c. 90; *De Anima*, q. 2, a. 21; *De Veritate*, q. 25, a. 1; III, Suppl., q. 70, a. 3; q. 97, a. 5; *Tabula Aurea:* Anima, núm. 140; *Joannes a S. Thoma, De Angelis,*

EXISTENCIA DE ESA PENA. LO QUE ELLA ES SEGÚN LA ESCRITURA

Es claramente afirmada en el Evangelio (Math., X, 28): «*Temed más bien a Aquel que puede perder alma y cuerpo en la gehenna.*» Igualmente, en San Lucas, XII, 53; Math., V, 29, XVIII, 19; Marc., IX, 42, 46.

La existencia de esta pena, unida a la otra, se explica, como dice Santo Tomás (86), porque por el pecado mortal el hombre no sólo se aleja de Dios, sino que se vuelve hacia un bien creado que prefiere a Dios: el pecado mortal viene así a merecer una doble pena: la privación de Dios y la aflicción que proviene de la criatura. Y se comprende también que el cuerpo, que ha concurrido a cometer el pecado y gozado en el pecado el placer prohibido, tenga que participar en la pena con que el alma es afligida. Esto acontecerá, según la Revelación, después de la resurreción general.

¿En qué consiste la pena de sentido? La Sagrada Escritura nos lo dice al describir el infierno como una prisión tenebrosa (87), en la que los condenados se ven encadenados; lugar de llanto y rechinar de dientes. En otros lugares habla también de un lago de fuego y azufre (88).

En estas descripciones, se repiten dos ideas ínti-

disp. XXIV, a. 3; ¿De qué modo son atormentados los espíritus por el fuego? Gonet, Billiuart; D. T. C., art. *Fuego del Infierno* (A. Michel).

(86) I, II, q. 87, a. 4.

(87) II, Epist. de S. Pedro, II, 4-6; III, 7,

(88) Apocal., XX, 14.

mamente relacionadas entre sí: la de una cárcel eternamente cerrada y la de la pena del fuego; los teólogos insisten tanto sobre la una como sobre la otra, ya que se ilustran recíprocamente. Se lee en San Mateo (XX, 13): «El rey dice a sus servidores: «Atadles de pies y manos y arrojadlos a las tinieblas exteriores; allí será el llanto y el crujir de dientes.» Con frecuencia se habla en el mismo Evangelio «de la gehenna de fuego» (Math., V, 22; XVIII, 9, 40, 50) y del fuego eterno, inextinguible, que atormenta a los condenados (Math., XVIII, 8; Marc., IX, 42).

El fuego del infierno, ¿es metafórico?

La doctrina común de los Padres y de los teólogos es que este fuego es *un fuego real.* Se funda en el principio de que en la interpretación de la Sagrada Escritura no se debe recurrir al sentido figurado más que cuando el contexto u otros indicios más claros excluyen el significado literal; o bien cuando éste se manifiesta como imposible. Ahora bien, nada de eso, como lo muestra ampliamente A. Michel en el D. T. C., en el artículo ya citado: *Fuego del Infierno,* col. 2.198 y siguientes. En particular, el sentido literal aparece claro en San Mateo, XXV, 41: «Alejaos de Mí, al fuego eterno preparado para Satanás y sus ángeles.» Todo el contexto exige una interpretación realista: *id* al fuego real, como los buenos irán a la vida eterna; al fuego *preparado* para Satanás y sus ángeles. Además, Jesús (Math., X, 28) atribuye al fuego no sólo el suplicio de las almas réprobas, sino también de los cuerpos (Cf. Marcos, IX, 42, 48; Math., V, 22; XVIII, 9). También los Apóstoles hablan del fuego eterno con el mismo realismo (II, Tessal., I, 8; Jac., III, 6; Jud., VII, 23). San Pedro propone como tipo de los castigos futuros el fuego del Cielo llovido sobre Sodoma y Gomorra (II, S. Pedro, II, 6; Jud., VII). La interpretación metafórica, suponiendo que el fuego, como el dolor o el remordimiento, no sea más que un estado penoso del alma, va contra el sentido obvio de los textos escriturarios y de la tradición.

Los Padres, con la sola excepción de Orígenes y de sus discípulos, hablan casi siempre de un fuego real, que comparan al fuego terrestre, y, a veces, también de un fuego corporal. Particularmente afirman esto San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Gregorio el Grande (89). A. Michel, en el artículo citado, examina detenidamente sus textos y concluye (col. 2.207): «Cuando los Padres afirman simplemente la creencia tradicional, hablan sin vacilación del fuego del infierno. Pero cuando se les presenta la difícil cuestión del modo de obrar del fuego en los espíritus, se sorprende una vacilación en su pensamiento.»

En cuanto a la naturaleza de este fuego real, Santo Tomás (Suppl., q. 97, a. 5 y 6) estima y piensa que es un fuego corpóreo de la misma naturaleza que el fuego terrestre, pero que difiere de él accidentalmente, ya que no necesita ser alimentado con sustancias extrañas: es oscuro, sin llama ni humo, durará siempre y quemará los cuerpos sin destruirlos. Se diría hoy que el calor en una sustancia corpórea es el re-

(89) Cf. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum, index theologicus,* N. 592 y sgs.

sultado de vibraciones moleculares aptas para producir una sensación continua de quemaduras (90).

Cómo obra el fuego del infierno

¿Cómo puede este fuego corpóreo producir sus efectos sobre un alma separada del cuerpo y sobre espíritus puros como los demonios? Los teólogos responden comúnmente: el fuego puede hacer eso sólo en calidad de instrumento de la justicia divina, como obran (por ejemplo) los Sacramentos; el agua del Bautismo produce en el alma un efecto espiritual, que es la gracia. Los que han despreciado los Sacramentos, instrumentos de la misericordia divina, sufren a causa de los instrumentos de la justicia divina.

Los teólogos se dividen, igual que para los Sacramentos, en dos grupos, según que admiten una causalidad instrumental física o sólo una causalidad moral. La causa moral, como la plegaria que dirigimos a alguno para impulsarle a obrar, no produce el efecto deseado, sino que imprime solamente en el agente to deseado, sino que imprime solamente en el agente un impulso que le hace capaz de obrar en el sentido deseado. Si no fuese así, el fuego del infierno no produciría directamente el efecto que le es atribuído; semejante efecto sería producido únicamente por Dios.

Los tomistas y muchos otros teólogos admiten a este propósito, como para los Sacramentos, una causalidad instrumental física del fuego del infierno sobre el alma de los condenados. Pero lo difícil es explicar su modo de acción. Santo Tomás y sus mejores comentaristas (Contra Gentes, IV, c. 90; II, Suppl. q. 70, a. 33) admiten que el fuego del infierno recibe de Dios la virtud de atormentar a los espíritus réprobos impidiéndoles obrar donde quieren y como quieren. Existe por el fuego como un vínculo que les impide obrar, algo como lo que le acontece a una persona paralítica, o al que sufre confusión mental a consecuencia de una intoxicación. Además, los condenados reciben la humillación de verse sujetos a un elemento corpóreo, estando como están tan pagados de su inmaterialidad.

Semejante explicación armoniza con los textos de la Sagrada Escritura, que describen el infierno como una cárcel en que los condenados son encerrados a su pesar (Jud., VI; II, Petr., II, 4; Apoc., XX, 2). Santo Tomás piensa que el fuego no influye en el espíritu para alterarlo, sino para impedirle obrar como quisiera. Muchos teólogos se han adherido a Santo Tomás; es muy difícil ir más allá en la explicación de este misterioso modo de obrar.

Y finalmente, ¿cómo es posible que el fuego infernal puede quemar, después de la resurrección general, los cuerpos de los condenados sin consumirlos? La Tradición y la S. Escritura (Daniel, XII, 2; Math., XVIII, 8-9; Marc., IX, 29, 49) afirman la incorruptibilidad del cuerpo de los condenados. Santo Tomás (91) piensa que estos cuerpos, hechos incorruptibles, sufren de un modo especial sin ser alterados, como, por ejemplo, sufre el oído al escuchar una voz

(90) Se lee en la vida de S. Catalina de Ricci que se ofreció a sufrir en lugar de un difunto, durante cuarenta días, el fuego del Purgatorio. Nadie la veía, pero una novicia, habiéndole tocado casualmente la mano, gritó: «¡Madre mía, quemáis!»—«Sí, por cierto, hija mía», respondió la Santa.

(91) C. Gentes. L. IV, c. 89; de Potentia, q. 5, a. 6.

estridente, como el gusto padece con un sabor excesivamente agrio.

Siempre será difícil explicar el modo de obrar de este fuego, pero ésta no es razón suficiente para negar la posibilidad y la realidad de su acción, afirmada por la Revelación cristiana. Ya, en el orden natural, resulta difícil explicar cómo producen en nosotros los objetos exteriores una impresión, una representación de orden psicológico que sobrepasa la materia bruta; no es, pues, sorprendente que los efectos preternaturales que se producen, según la Revelación, en la otra vida, sean aún de más difícil explicación.

Por lo demás, la pena de sentido, como lo afirma la tradición, no es lo más importante; lo esencial en la condenación es la privación de Dios, el inmenso vacío que causa en el alma, vacío que manifiesta, por contraste, la plenitud de la vida eterna que a todos nos espera. De ahí derivan para nosotros las grandes lecciones de la otra vida, de la que ésta debe ser el preludio. De ahí el inmenso valor del tiempo del mérito, respecto a la eternidad bienaventurada, que espera ser conquistada (92).

(92) En la Revista *La Vie Spirituelle* (Dic. 1942, p. 435), art. *Las dos llamas*, el P. Tomás Dehau escribía a propósito de las palabras del mal rico de la parábola evangélica, *crucior in hac flamma* (Luc. XVI, 24): «El mal rico en el fondo del infierno está, por decirlo así, crucificado al mundo del Cielo; este mundo de la bienaventuranza y de la paz es inaccesible, está cerrado para él... Esta idea de atroz crucifixión infernal la encontraréis expresada en *La Divina Comedia.* Dante, recorriendo aquellas oscuras moradas, descubrió a Caifás *crucificado en tierra con tres estacas* y envuelto en llamas: he ahí una crucifixión en medio de las llamas, *crucior in hac flamma.* Y este fuego es simultáneamente hielo, porque los condenados son incapaces de amor. Satanás, sepultado completamente en el hielo de lo profundo del infierno... es el que no ama.

En el otro polo del mundo está el Corazón de N. S. Jesucristo. Infinitamente lejos de esta terrorífica región, en la cima más alta de las regiones del más allá, el Corazón de Cristo nos aparece también. Envuelto también El en llamas y coronado de espinas. Abajo, la sangre, las lágrimas de sangre que gotea, y en lo alto, la llama... Sí, la llama todavía... «*crucior in hac flamma*»... Desde el primer instante de su existencia, *ingrediens mundum*, estaba esta llama en medio de su corazón, llama y herida de amor.»

De este modo, esta misteriosa frase: *crucior in hac flamma,* gritada en el fondo del infierno entre los réprobos, es murmurada en el Cielo, en sentido diametralmente opuesto, por el Corazón adorable de Jesús. Evidentemente El en el Cielo ya no sufre más; pero todo lo que quedaba de perfección en su sufrimiento terreno continúa subsistiendo eminentemente en su inmortal amor.

CAPITULO VI

La desigualdad de las penas del infierno

Las penas de los condenados son iguales en duración, puesto que son eternas, pero difieren en el rigor.

Certeza de esta desemejanza

La Sagrada Escritura afirma ante todo que Dios dará a cada uno según sus méritos (Math., XVI, 27; Rom., II, 6). También en San Mateo (XVI, 15) se dice: «*Habrá menos rigor en el día del Juicio para Sodoma y Gomorra, que para esta ciudad...*» (la cual se había negado a recibir a los Apóstoles). Igualmente, en San Mateo (XI, 21-24), se dice: «*Desgraciada de ti, Corozaín...*» En San Lucas (XII. 47, 48) se dice que el mal servidor, que no haya trabajado aun conociendo la voluntad del dueño, «*recibirá un gran número de azotes*», mientras que el que no la haya

conocido «*recibirá pocos azotes*». En el Apocalipsis (XIII, 7) se lee acerca de Babilonia: «Cuanto más se ha glorificado sumergiéndose en el lujo, tanto más sea afligida con duelo y tormento.» Ya el Libro de la Sabiduría decía: «Los poderosos serán poderosamente castigados.»

Por lo demás, es claro y conforme a la justicia que la pena ha de ser proporcionada a la culpa. Ahora bien: las culpas son desiguales en gravedad y en número: las penas del infierno deberán ser, por consiguiente, desiguales en su rigor (Cf. Santo Tomás, Suppl., q. 69, a. 5). Los avaros no serán castigados del mismo modo que los libertinos, y se dice que los más culpables ocupan las regiones más profundas, aunque no podamos hacer conjeturas acerca del lugar en que se encuentran.

¿Hay una mitigación de la pena accidental y temporal debida a los pecados veniales, y de la debida a los pecados mortales perdonados pero no expiados?

Muchos teólogos lo admiten como más probable, ya que esta pena temporal, *per se*, es temporal. Y Santo Tomás dice: «Nada impide que las penas del infierno, en lo que tienen de accidental, disminuyan hasta el día del Juicio Universal» (In IV Sent., d. 23, p. 1, ad. 5).

Ya dijimos más arriba que el Santo Doctor admite que la Misericordia divina se ejercita incluso para con los condenados, en el sentido de que los tales son castigados *citra condignum*, es decir, menos de lo que han merecido (I, q. 21; a. 4, ad. 1).

En cuanto a la desigualdad de los sufricientos infernales, hay que tener presente que la pena de daño, aun la menor de todas, supera infinitamente a todas las de esta Tierra. Los teólogos admiten comúnmente

esto mismo también para la pena de sentido, al menos en cuanto que su duración es eterna, y es un sufrimiento que no conoce alivio, y se ejerce en un sujeto ya martirizado por la pena de daño.

Pero es también preciso notar que es bastante probable—así piensan muchos teólogos—que Dios no permite que mueran en pecado los que han hecho un solo pecado mortal aislado de debilidad, sino que sólo condenado a los pecadores empedernidos, porque, como afirma San Pedro: «Es paciente con nosotros, y no quiere que ninguno perezca, sino que todos se arrepientan.» De modo que da a todos auxilios que los inclinen a la conversión, y el infierno no es más que el castigo de la mala voluntad del que se obstina en el pecado (93).

CAPITULO VII

EL INFIERNO Y LAS NECESIDADES ESPIRITUALES DE NUESTRA ÉPOCA

Para responder a estas necesidades, algunos autores modernos han propuesto una concepción del infierno que se aleja de la tradicional. Según ellos, no habría en todos los condenados una perversión moral absoluta, ni todos odiarían a Dios; para muchos la pena de daño y de sentido no sería tan grave como afirman los teólogos comúnmente, y hasta serían posibles algunos consuelos secundarios.

Tales autores no se han fijado en lo que distingue

(93) Cf. P. Lacordaire: Conferencias de Nuestra Señora, 72.ª conf.; y D. T. C., art. *Infierno*, col. 116.

tan profundamente el *estado de vía* y el *estado de término*, ni en lo que es, en este último estado, la privación total de Dios, de todos los bienes que resultan de la visión beatífica, y de los mismos bienes creados que, siendo medios para llegar a Dios, no pueden ya procurar goce alguno a los condenados. Esos pensadores no han meditado bastante sobre lo que es la obstinación, y qué relación guarda ésta con la justicia; pierden, por fin, de vista lo que dicen los más sabios doctores de la finalidad del infierno: la manifestación de los derechos imprescriptibles que el Bien soberano tiene de ser amado sobre todos y sobre todo. Sólo la concepción tradicional del infierno corresponde a esta perspectiva superior, que es la única verdadera (94).

Y esto se ve, además, confirmado por las visiones de muchos Santos.

Se nos ha preguntado si es útil predicar el infierno en nuestra época.

Es cierto que es mejor ir a Dios llevados del amor que no impulsados por el temor; el misterio de la Encarnación Redentora nos invita constantemente a ello. Pero el temor es necesario también hoy, como ayer y como siempre, para alejarnos del mal; la naturaleza humana sigue siendo siempre la misma, como en el tiempo en que predicaban los Padres de la Iglesia.

Por tanto, concluiremos con el autor del artículo «Infierno» del *Diccionario Teológico Católico* (col. 119): «Los predicadores deben omitir las descripciones de pura imaginación; los datos de la Revelación bastan para producir una saludable impresión en las almas creyentes. Pero apartar sistemáticamente de las

(94) Cf. D. T. C., art. *Infierno*, col. 112 y sgs.

cátedras cristianas la preocupación, que debe ser constante, de los novísimos del hombre, y del infierno, es ignorar radicalmente el espíritu del cristianismo, la misma noción de criatura, del estado de peregrino y del estado de término, porque la vida cristiana debe abocar necesariamente, para todo hombre, al Paraíso o al Infierno.»

Aún más: añadamos que Nuestro Señor ha concedido a algunas almas privilegiadas un conocimiento superior del infierno, o por contemplación infusa, o por visión imaginaria o intelectual, para impulsarlos a una mayor santidad, mediante un temor filial del pecado, que crece al aumentar el amor, y a un celo más ardiente por la salvación de las almas. Basta recordar las visiones de Santa Teresa. Muchos Santos fueron iluminados de ese modo por contraste, acerca de la infinita grandeza de Dios y acerca del valor de la vida eterna.

Santa Teresa, en el capítulo XXXI de su autobiografía, dice así: «Me pregunto cómo habiendo hallado tan a menudo en los libros pinturas terribles de las penas del infierno, estaba, sin embargo, tan lejos de temerlas como ellas se merecen y de hacerme de ellas una idea exacta... De aquí también el dolor mortal que me procura la perdición de esa muchedumbre que se condena... De ahí también el impetuoso deseo de ser útil a las almas. Sí, lo puedo decir en verdad, para librar una sola alma de tan terribles tormentos afrontaría gustosa—al menos me lo parece—mil muertes.»

En el *Diálogo* de Santa Catalina de Siena, en los capítulos 36, 38, 40, el Señor le dice: «El primero y mayor suplicio es éste: los condenados se ven privados de mi visión. Y esto les causa tanta pena que,

si les fuese posible, preferirían soportar fuego, torturas, tormentos, pero gozando de mi visión, antes que verse privados de sus sufrimientos, pero sin gozarme. Esta pena se ve agravada por la segunda: el gusano de la conciencia, que los roe sin tregua... Tercera pena: la vista del demonio, que redobla sus padecimientos, ya que, al verlo en su espantoso horror, se conocen mejor a sí mismos, y comprenden mejor que por su culpa han merecido tal castigo... El cuarto tormento es el fuego; fuego que abrasa y no consume. Y tanto es el odio que los devora que no pueden querer ni desear ningún bien. Blasfeman de mí sin descanso... No pueden ya merecer. Para los que han muerto en el odio, culpables de pecado mortal, la pena es eterna.»

Estas descripciones tan vívidas confirman la doctrina tradicional, y muestran, como ya se dijo, por contraste, el valor de la vida eterna y el valor de la vida presente de mérito que nos es concedida para conquistar la eterna.

El temor de los castigos divinos es saludable, y si disminuye al crecer el amor, el temor filial, que es el del pecado, aumenta. Los Santos tienen una vista muy penetrante para ver lo que nos aleja de nuestro último fin, y cuanto más aman a Dios, más temen verse separados de El. Este temor filial es un don del Espíritu Santo, que perfecciona la esperanza, y es como un aguijón que nos impulsa a desear a Dios con más fuerza, mientras que, al mismo tiempo, nos preserva de la presunción.

Un buen teólogo, el Padre Gardeil, O. P., en su libro sobre los dones del Espíritu Santo en los Santos dominicos (París, 1931, pág. 60), dice respecto al don de temor: «Transfigurar las pasiones humanas

es honor del Cristianismo. ¿Hay, acaso, alguna cuya rehabilitación sea más difícil que la del miedo? ¿Quién osaría salir en su defensa? Sobre todo, ¿quién osaría asignar un papel a este vil sentimiento en un código moral que se respete y que respete al hombre?»

«Es ésta, al parecer, una iniciativa prohibida a la filosofía humana, que *siempre teme no elevarse bastante*. Estos puros moralistas preconizan una doctrina absolutamente desinteresada. ¡Pues bien: confesad que el hombre, a veces, tiene miedo! ¡Qué vergüenza, servirse del miedo para excitar al bien! Escondamos, por consiguiente, esta nuestra flaqueza y, para que no introduzca el desorden en nuestros puros preceptos, borremos de la moral hasta su nombre.»

«Quedaba para el Espíritu Santo el rehabilitar el miedo. Es verdad que el *temor* adoptado por el Espíritu Santo no tiene nada que ver con el temor del mundo. No es el miedo de los hombres; es el temor de Dios. *El temor de Dios es el principio de la sabiduría*, dice la Sagrada Escritura. Y el Santo Concilio de Trento, confirmando la larga tradición de los siglos cristianos, declara bueno y santo hasta el temor de los castigos divinos...»

Pero el temor filial, que es el del pecado, el de verse separados de Dios, es evidentemente superior; es un don del Espíritu Santo, y aumenta con la caridad. Los grandes Santos, que eran incapaces de temblar ante los hombres, tuvieron este temor de Dios. Y como dice en el mismo libro el Padre Gardeil: «El justo estoico, que dice no temer nada, es sólo un niño en comparación con los santos que alcanzan a representar los tipos más sublimes de la mo-

ralidad humana, divinizada por la revelación de Dios. San Luis Bertrand, que siendo misionero no temía las piedras y las flechas de los salvajes porque deseaba el martirio, tenía este temor de Dios, y lo manifestaba en el momento más altamente expresivo, cuando en su heroica mortificación repetía la plegaria de San Agustín: «*Domine, hic ure, hic seca, hic non parcas, ut in eternum parcas.*» Señor, abrasa aquí, corta allá, no perdones acullá, para que me perdones para la eternidad.

Nos dice Dios por boca de sus profetas: «*Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros*» (Zacarías, I, 3; Isaías, 45, 22).

Y el alma debe responderle con el profeta Jeremías (Lament. X, 21): «*Señor, conviértenos a Ti y seremos convertidos.*» «*Converte nos, Domine, ad Te, et convertemur.*»

No se podría expresar mejor la dulzura de la conversión. Esta respuesta del alma, inspirada por Dios, es más hermosa aún que la exhortación divina a convertirse, porque esa exhortación había sido hecha por Dios al alma precisamente para obtener la respuesta que Dios deseaba; al igual que las palabras de Jesús a la Cananea del Evangelio, que parecían sonar a repulsa y le eran dirigidas, por el contrario, para provocar la respuesta que dió por inspiración divina, y provocó el milagro y las palabras divinas: «¡Oh mujer, grande es tu fe: hágase como tú deseas!»

La dulzura de la conversión establece el equilibrio con el justo rigor del dogma del infierno, haciendo presentir el valor de la eterna bienaventuranza.

NOTA ESPECIAL: LAS TRES ESPECIES DE TEMOR

Después de haber hablado del infierno, y antes de tratar del Purgatorio, conviene decir en algunas páginas, y con mayor precisión, qué hay que entender por *temor de Dios*. Tema realmente bastante difícil, porque se confunden con frecuencia tres especies de temor, muy diferentes entre sí. Una es mala simplemente. Las dos restantes, buenas, pero desiguales entre sí: la primera disminuye al aumentar la caridad, mientras la otra aumenta con ella. Es, pues, necesario precisar qué relaciones hay entre estas diversas especies de temor con el amor de Dios, que siempre debe prevalecer.

El temor, en general, es el abatimiento del alma vencida por la gravedad de un peligro que la amenaza. El temor hace temblar y se relaciona tanto con el mal terrible que amenaza, como con el que puede ser causa de dicho mal. Con frecuencia, el temor no es más que una emoción de la sensibilidad, que hay que dominar con la virtud de la fortaleza, pero puede subsistir también en la voluntad espiritual y puede ser bueno o malo.

Los teólogos y los autores espirituales distinguen tres especies de temor muy distintos entre sí; y, empezando por el inferior, son: 1), *el temor mundano*, o temor de la oposición del mundo que aleja de Dios; 2), *el temor servil*, que es el temor de los castigos de Dios, y es útil para nuestra salvación; 3), *el temor filial*, o del pecado como ofensa a Dios: temor que aumenta con el amor divino y subsiste incluso en el Cielo bajo forma de *temor reverencial*. Veamos

lo que enseña la teología y especialmente Santo Tomás acerca de estas tres especies de temor, específicamente diversas entre sí (95).

* * *

El *temor mundano* es aquel por el cual tanto se teme el mal temporal que el mundo puede hacernos, que *llegamos a estar dispuestos a ofender a Dios para evitar este mal*. El temor mundano es, por consiguiente, siempre malo. Se presenta bajo muchas formas. En primer lugar es respeto humano, o timidez culpable, que se asusta de los juicios del mundo e impide cumplir los deberes para con Dios; por ejemplo, el de oír la Santa Misa en domingo, comulgar por Pascua, acercarse a la Confesión. Se teme el juicio de esta o aquella persona; hay miedo de perder la situación que tenemos si nos mostramos fieles a los deberes cristianos. Y este temor puede llegar hasta la vileza. En tiempo de persecución, el temor mundano puede impulsar incluso a renegar de la fe cristiana para evitar la pérdida de los bienes terrenos, de la libertad personal, o la pérdida de la vida en el martirio. Jesús dijo: «*No temáis a los que pueden matar el cuerpo, pero que no pueden matar el alma. Temed, más bien, a Aquel que puede echaros el alma y el cuerpo a la gehenna*» (Math., X, 28). Dijo también (Luc., IX, 26): «*¿De qué sirve ganar el universo, si se pierde el alma?*» Y más: «*Si alguno se avergüenza de Mí y de mis palabras, el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga en su gloria y en la del Padre y de los santos Angeles.*»

(95) Cf. S. Tomás, II, II, q. 19.

El temor mundano es, por consiguiente, siempre malo. Hay que pedir a Dios que nos libere de él. Los que no quieren oír hablar del temor de Dios, como si no fuese un sentimiento bastante noble, padecen de este respeto humano, envilecedor, indigno de una conciencia recta. Avergonzarse de asistir a la Santa Misa es la completa inversión de los valores, porque la Misa, que perpetúa sacramentalmente el sacrificio de la Cruz, es lo más grande que hay, es de un valor infinito y, lejos de avergonzarnos de ello, persuadámonos de que el asistir a ella es de un gran honor y un gran provecho para el tiempo y para la eternidad.

* * *

El *temor servil* es muy distinto: es el temor, no ya de la persecución del mundo, sino de los castigos de Dios. Es útil, por cuanto nos induce a observar los divinos mandamientos. Se revelaba de modo especial en el Antiguo Testamento bajo el nombre de la *ley del temor*, mientras que en el Nuevo Testamento es llamado *ley del amor*.

Semejante temor, *útil a la salvación, puede, sin embargo, hacerse malo*, si los castigos divinos se temen más que el ser separados de El y si se evita el pecado sólo por el miedo de ellos, de tal modo que se pecaría si no fuese por el castigo eterno. Este temor se llama entonces temor *servilmente servil*, y manifiesta evidentemente que más que a Dios nos amamos a nosotros mismos; es, pues, malo, y no puede, bajo esta forma, existir, junto con la caridad, amor de Dios sobre todas las cosas (96).

(96) El temor servil es, por tanto, bueno sustancialmente,

Pero cuando no es servilmente servil, el temor servil de los castigos divinos es útil: ayuda al pecador a acercarse a Dios. No obstante, no es una virtud ni un don del Espíritu Santo. «Es, dice Santa Catalina de Siena (Diálogo, C. 94), como un viento huracanado que sacude a los pecadores.» Es insuficiente para la salvación, pero puede conducir a la virtud. Del mismo modo que, durante la tempestad, el marinero se acuerda de que es necesario rezar y, aun encontrándose en pecado mortal, reza mejor de lo que puede por una gracia actual, que le es entonces concedida y que es ofrecida a todos en casos semejantes.

En el justo, el temor servil subsiste, pero disminuye al crecer la caridad. En efecto, cuanto más se ama a Dios, más disminuye el egoísmo y menos atento está uno a su propio interés; por lo mismo, se ama más a Dios y más se espera ser recompensado por El. El temor servil, o de los castigos divinos, no existe ya en el Cielo, como es evidente.

* * *

El *temor filial* es bastante diferente de los dos precedentes: es el temor de un hijo, no el de un mercenario ni de un simple servidor; es el temor no de los castigos divinos, sino del pecado, que nos aleja de Dios. Difiere sustancial y específicamente del te-

pero es malo su modo de ser (es decir, de servilidad), cuando se temen los castigos de Dios *más* que el pecado y la separación de Dios, ya que entonces nos amamos más a nosotros mismos que a Dios y se conserva afecto al pecado mortal, que se cometería si no fuese castigado con las penas eternas.

mor servil y, a mayor abundamiento, del temor mundano (97).

Este temor filial no sólo es útil para la salvación, como el temor servil, sino que es un don del Espíritu Santo, que ayuda mucho a resistir las grandes tentaciones. Por eso dice el salmista (Ps., CXVIII): «*Confige timore tuo, Domine, carnes meas*»: «Penetra de temor, oh Señor, mi carne», a fin de que evite el pecado. Este temor filial es el menos elevado entre los siete dones del Espíritu Santo, pero es el principio de la sabiduría, al ser ésta como el efecto inicial de este don superior; es verdadera sabiduría temer el pecado que aleja de Dios. Corresponde a la bienaventuranza de los pobres y los humildes, que temen a Dios y lo poseen ya.

Es más: mientras el temor servil, o de los castigos divinos, disminuye al crecer la caridad, el temor filial aumenta, porque cuanto más se ama a Dios, más se aborrece el pecado que nos separa de El. Los siete dones están vinculados a la caridad, como las virtudes infusas; son como las diversas funciones de nuestro organismo espiritual: se desarrollan juntas, como los cinco dedos de la mano, dice Santo Tomás (I, II, q. 61, a. 2).

Santa Catalina de Siena dice (Diálogo, cap. 74) que al crecer la caridad, mientras disminuye el temor servil, aumenta el filial y desaparece por completo el temor mundano. «Por eso—dice ella—los Apóstoles, después de Pentecostés, lejos de temer los sufrimientos, se gloriaban de ellos y se sentían felices de ser juzgados dignos de sufrir por Nuestro Señor.» Ante-

(97) Se llama *temor inicial* al principio del temor filial, que se acompaña con el temor servil aún vivo en el alma hasta tanto que la caridad no es aún grande.

riormente, la víspera de la Ascensión, sintiéndose solos, habían experimentado vivamente su impotencia ante la inmensidad de la tarea a realizar y aun temían las persecuciones anunciadas; pero el día de Pentecostés fueron grandemente iluminados, fortificados y confirmados en gracia.

En el Cielo subsiste el temor filial bajo la forma de *temor reverencial.* En efecto, se lee en el Salmo XVIII, 16: «*Timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi: el santo temor de Dios permanecerá por los siglos de los siglos.*» No será ya temor del pecado, temor de ser separados de Dios; pero ante la infinita grandeza del Altísimo, el alma comprenderá, por fin, su propia nada y temblará, en cierto modo, al descubrir su fragilidad en comparación con la absoluta estabilidad y necesidad de Dios, que es el único que es el mismo Ser subsistente: *Ego sum qui sum: Yo soy El que es.* En este sentido se dice en el Prefacio de la Misa: *tremunt Potestates:* entre los ángeles superiores, hasta los que se denominan *Poderes celestiales,* tiemblan ante la infinita majestad de Dios.

Este don de *temor reverencial* existe también en la santa Alma del Salvador, como los demás dones del Espíritu Santo.

El temor reverencial aparece en los Santos incluso en la vida presente, por ejemplo: cuando San Pedro (Luc., V, 8), después de la primera pesca milagrosa, dice a Jesús: «Apártate de mí, Señor, porque soy un hombre pecador.» Y es entonces cuando Jesús responde: «No temas, porque de ahora en adelante tú te harás pescador de hombres.» En aquel instante Pedro, Santiago y Juan lo abandonaron todo para seguirle.

Bien se ve, por consiguiente, que estas tres especies de temores son muy diversas entre sí. El *temor mundano,* que aleja de Dios, es siempre malo. El *temor servil,* o de los castigos divinos, es útil para la salvación, a no ser que sea servilmente servil, dejando la disposición a pecar e induciendo a la abstención de la culpa únicamente por temor de los castigos eternos. El *temor filial* es siempre bueno y aumenta con el amor, como los demás dones del Espíritu Santo, y subsiste hasta en el Cielo como *temor reverencial.*

He aquí, entonces, nuestra oración: *Señor, líbrame del temor mundano; disminuye el temor servil; aumenta en mí el temor filial.*

La psicología humana, abandonada a sus propias fuerzas, jamás habría podido distinguir de tal modo estos sentimientos; era precisa la Revelación, fruto de la Sabiduría divina.

Algunos moralistas no cristianos enseñan una moral de absoluto desinterés—así dicen ellos—, donde no hay lugar para el temor de los castigos divinos ni para el deseo de recompensas eternas. Esos mismos enrojecerían al confesar que alguna vez son presa de temores: esto destruiría el hermoso orden de sus lecciones (98).

(98) Es la posición de Kant, a quien los racionalistas han dado tanta importancia, porque su doctrina es la negación de la Revelación divina. Cuando, por el contrario, nos colocamos desde el punto de vista de la Revelación, muchos de estos que son llamados *grandes filósofos* se nos manifiestan como espíritus poderosos pero falsos, que tienen una ingeniosidad especial para presentar en forma persuasiva el error. No han sido más que *grandes sofistas,* y como monstruos intelectuales, que han falseado por completo la noción de Dios, la del hombre y la de nuestros destinos. Este fué particularmente el caso de Spinoza, de Kant y de Hegel. Esto es lo

Era cometido del Espíritu Santo rehabilitar el temor, como bien dijo el ya citado padre Gardeil. Y esto sucede de tres maneras: reprobando el temor mundano o respeto humano; demostrando que el temor de los castigos divinos es útil al pecador al inducirlo a convertirse, y mostrando, sobre todo, que el temor filial del pecado o de la separación de Dios es un don sobrenatural que aumenta siempre más con la caridad.

Este santo temor es el que ha inspirado las grandes mortificaciones de los Santos y su vida reparadora para obtener la conversión de los pecadores. Este santo temor de Dios es el que se manifiesta en Santo Domingo cuando se flagelaba hasta derramar sangre todas las noches para obtener la conversión de los pecadores a los que evangelizaba. Este santo temor es el que inspiraba también las mortificaciones de una Santa Catalina de Siena, de una Santa Rosa de Lima y de tantos otros Santos y Santas.

Pero sobre el temor filial, aun en su forma más alta, como subsiste en el cielo, la doctrina cristiana reconoce el puesto preeminente del amor de Dios y de las almas, que corresponde al precepto supremo,

---

que piensa todo verdadero teólogo católico, y es lo que pensaba S. Agustín de la obra de los grandes sofistas de su tiempo, de quienes decía: «Magni passus, sed extra viam.» En la eternidad lo veremos claramente, cuando la *visión horizontal del tiempo*, en que el error aparece a menudo en el mismo plano que la verdad, haya cedido el puesto a la *visión vertical*, que juzga de todo desde arriba, al modo de Dios, causa suprema y último fin. Desde este punto de vista, las perspectivas de la historia y de la filosofía se verán singularmente alteradas, y la superficialidad de muchos juicios servirá para destacar mayormente el sentido y el alcance de los juicios definitivos.

y cuyos efectos están admirablemente descritos en la Imitación (Lib. III, c. 5), que convendría releer al fin de este estudio sobre el infierno, para mejor descubrir el contraste entre la eterna condenación y la bienaventuranza eterna.

CUARTA PARTE

EL PURGATORIO: LA VIDA ETERNA ARDIENTEMENTE ANHELADA

A propósito del Purgatorio, consideraremos antes de nada la doctrina de la Iglesia, el fundamento que ella exhibe y posee en la Sagrada Escritura y en la Tradición; luego, la naturaleza de las penas del Purgatorio, el estado de las almas que en él se encuentran y cuán profunda purificación dimana de la amorosa aceptación del vivo dolor producido por la temporal privación de Dios y por otras penas.

CAPITULO PRIMERO

La doctrina de la Iglesia sobre el Purgatorio Su fundamento en la Sagrada Escritura y en la Tradición

Según la doctrina de la Iglesia, el Purgatorio es el lugar y el estado en que se encuentran las almas de los justos, que han muerto con la obligación de sufrir aun una pena temporal debida a los pecados

veniales aun no perdonados o a los pecados mortales o veniales ya perdonados pero aun no expiados. Estas almas, en estado de gracia, esperan su entrada en el Cielo y permanecen en el Purgatorio hasta que su deuda con la Justicia divina se haya plenamente saldado. Adquieren el derecho a entrar en el Cielo progresivamente, no por mérito o satisfacción, sino por la *satispasión*, es decir, soportando gustosamente la pena satisfactoria que les ha sido infligida. Sin embargo, una parte de tal pena les es perdonada: la que corresponde a los sufragios y, sobre todo, a las Misas aplicadas por parte de los vivos.

Tal enseñanza de la Iglesia se encuentra en el II Concilio de Lyón (Denz., 464), en el de Trento (Denz., 840, 983), en el de Florencia (Denz., 693) y en la condenación que fulminó errores semejantes de Lutero (Denz., 744, 777, 778, 779, 780). Entre esos errores, la Iglesia condena especialmente los siguientes: la existencia del Purgatorio no puede probarse con la Sagrada Escritura (777, 3.047); no todas las almas del Purgatorio están seguras de su salvación (778); ésas pecan de impaciencia en medio de sus penas (779).

La Iglesia enseña también que esas almas sufren la pena del fuego, *igne cruciantur* (Denz., 3.047, 3.050).

EL ERROR PROTESTANTE

La doctrina del Purgatorio fué negada por los albigenses, por los valdenses, por los husitas, por los protestantes (99).

(99) Cf. D. T. C., art. *Purgatorio* (A. Michel), col. 1.264 y sgs.

Lutero empezó, en 1517, negando el valor de las indulgencias, atacando su valor ante Dios, para la remisión de la pena debida por nuestros pecados (Denz., 758). A continuación sostuvo que el Purgatorio no puede probarse con la Sagrada Escritura, que no todas las almas del Purgatorio están seguras de su salvación, que no es posible establecer que son capaces de merecer, y admite también que pecan intentando evitar el sufrimiento para hallar el descanso.

Más tarde apareció en los escritos de Lutero la raíz doctrinal de todas estas negaciones: es, a saber, la justificación por la sola fe o confianza en los méritos de Cristo y *la inutilidad de las buenas obras para expiar nuestros pecados* y, por consiguiente, la inutilidad del Purgatorio. Con el favor popular, Lutero se hizo cada vez más audaz, y en 1524 publicó su libro *De abroganda Misa (sobre la abrogación de la Misa)*, donde se afirma que no es error la negación del Purgatorio. Por fin, en 1530, Lutero *negó la necesidad de satisfacer por nuestros pecados*, ya que esto, afirma él, sería una injuria a Cristo, que ha satisfecho sobreabundantemente por todas nuestras culpas. Por la misma razón negó que la Misa sea un verdadero sacrificio, sobre todo un sacrificio propiciatorio. Es la negación radical de la vida reparadora, como si los sufrimientos de los Santos ofrecidos por ellos como expiación de los pecados fuesen una injusticia a Cristo Redentor.

Lutero no ve y no comprende que Dios, causa primera universal, no excluye en modo alguno las causas segundas, sino que les concede el honor de la causalidad, como un estatuario que hiciese estatuas vivas; así, los méritos satisfactorios de Cristo no ex-

cluyen los nuestros, sino que nos excitan a trabajar con El, para El y en El por la salvación de las almas. ¿Acaso no dijo San Pablo: «Llevaos unos a otros la carga y cumpliréis la palabra de Cristo?» (Gal., VI, 2); «Ahora estoy lleno de gozo sufriendo por vosotros, y lo que falta a los sufrimientos de Cristo en mi propia carne lo completo yo para su cuerpo, que es la Iglesia» (Coloss., I, 24). Nada falta a los sufrimientos de Cristo en sí mismos; falta algo, sin embargo, en nuestra propia carne: les falta su aplicación a nosotros y su irradiación en nosotros.

Calvino (*Ins. crist.*, L. III, c. 4, n. 6) y Zuinglio (*Opera, theses, ann.*. 1523, th. 57) siguieron a Lutero en su negación de las indulgencias, de la Misa y del Purgatorio.

Los protestantes de hoy se separan de sus primeros maestros en este tema. Muchos de ellos admiten un estado intermedio entre el Cielo y el infierno, pero no quieren llamarlo purgatorio, y dicen que las almas que están en él pueden aun merecer y satisfacer (Farrar, Campbell, Hodge). Además, algunos de ellos admiten que las penas del infierno no son eternas; pero este infierno transitorio no se parece en nada al Purgatorio de que habla la Iglesia católica, porque en éste todas las almas están en estado de gracia y ya no pecan.

Observamos aquí uno de los ejemplos de las variantes y contradicciones que dividen a las Iglesias protestantes.

Los teólogos católicos que escribieron contra este error protestante fueron principalmente Cayetano, Silvestre Prierias, San Juan Fisher, San Juan Eck, San Roberto Bellarmino. San Juan Fisher decía a los luteranos: «Al suprimir el sacrificio de la Misa

habéis suprimido en vuestras iglesias el sol que ilumina y calienta todos nuestros días y hace sentir su influencia en el Purgatorio.»

La Iglesia condenó solemnemente este error en el Concilio de Trento (Denz., 840): «Si alguien dijere que al pecador penitente que ha recibido la gracia de la justificación le es remitida de tal modo la ofensa y de tal modo cancelada la pena eterna *que no le queda ninguna obligación de sufrir pena alguna temporal, ni en este mundo ni en el Purgatorio*, antes que le pueda ser abierta la entrada en el Cielo, que sea anatema.»

En el capítulo XIV, que corresponde a este canon, afirma el Concilio la necesidad «*de la satisfacción* por los pecados cometidos después del bautismo; satisfacción por la limosna, el ayuno, la oración y los demás ejercicios de la vida espiritual, no ciertamente para la pena eterna, la cual está perdonada, sino para *la pena temporal*, que (como enseñan las Sagradas Escrituras) *no es siempre*, como en el bautismo, *remitida por entero*» (Denz., 807). El Concilio cita en esta ocasión estas palabras de la Sagrada Escritura: «Acuérdate, pues, de haber caído, arrepiéntete y vuelve a tus obras primeras» (Apoc. II, 5); «La tristeza, según Dios, produce un arrepentimiento saludable» (II Cor., XII, 10): «Haced penitencia» (Math., III, 2; IV, 17); «Haced dignos frutos de penitencia» (Math., III, 8). Y si esta reparación o satisfacción no ha sido hecha en este mundo, habrá que sufrir la pena satisfactoria en el Purgatorio, como dice el Concilio en el canon transcrito.

La existencia del Purgatorio, según la Sagrada Escritura

En el Antiguo Testamento, en el libro segundo de los Macabeos (XII, 43-46) se lee que Judas Macabeo hizo una colecta en que recogió la suma de 2.000 dracmas y la envió a Jerusalén para ser empleada en hacer un «*sacrificio expiatorio... por los muertos..., que habían dormido piadosamente..., a fin de que fuesen librados de sus pecados*». Esto demuestra que, según la fe de Israel, los justos, después de su muerte, pueden ser ayudados por las oraciones y los sacrificios ofrecidos sobre la Tierra. Se dice también en el mismo lugar: «Es pensamiento santo y saludable rezar por los difuntos.»

Santo Tomás observa a este respecto (100): «No se debe rogar ni por las almas que se encuentran en el Cielo ni por las que están en el Infierno; debe, por consiguiente, haber un Purgatorio después de la muerte, en que están las almas de los justos que no han pagado toda su deuda a la justicia divina.»

En el Nuevo Testamento se dice en San Mateo, XII, 32: «El que haya hablado contra el Espíritu Santo no le será perdonado ni en este siglo ni en el futuro.» Estas palabras dejan entender *que algunos pecados pueden ser remitidos después de la muerte*, y se entiende que no se trata de pecados mortales; se trata, por consiguiente, de pecados veniales o de pecados mortales ya remitidos, pero aun no expiados. Este texto se ilustra con el de San Pablo (I Cor., III, 10-15): «Sois el edificio de Dios, *el fundamento es Jesucristo... Si se edifica sobre él con oro y plata, piedras preciosas, maderas, heno, bálago, la obra de cada cual será manifestada*, puesto que el día del Señor la dará a conocer, porque será revelada en el fuego y *el fuego mismo probará lo que es la obra de cada cual*. Si el trabajo edificado encima resiste, el que ha edificado recibirá su recompensa; si la obra de alguno se destruye, perderá (por esta parte de trabajo) su recompensa; *se salvará, sin embargo, pero pasando a través del fuego*.» Se salvará si permanece unido a Cristo, que es el fundamento, aunque sobre este fundamento haya construído poca cosa con madera, hierba y bálago, que serán devorados por el fuego. La madera, el heno, el bálago, representan, por ejemplo, las buenas obras realizadas por vanidad, el bien hecho para hacerse valer o por espíritu de oposición a los adversarios, más que por amor de la verdad y de Dios.

Muchos Padres han entendido así este texto del Purgatorio: Orígenes, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio, aun cuando estos dos últimos lo aplican también para indicar el fuego de la persecución y el del último juicio.

Santo Tomás, en su Comentario a la Epístola primera a los Corintios, observa: «En el edificio construído sobre Cristo, las buenas obras son comparadas al oro, a la plata, a las piedras preciosas; los pecados veniales, a la madera, a la hierba, a la paja; el día del Señor es aquel en que se manifiesta su juicio, sobre todo durante las tribulaciones que El envía a la tierra, más tarde en el Juicio particular nada más morir, y, por fin, en el Juicio Universal.

(100) IV Sent., d. 21, q. 1, a. 1, y Apéndice del Suppl.: de Purgatorio, a. 1.

En cuanto al fuego que prueba y purifica, es ya el de la tribulación aquí en la Tierra, después el del Purgatorio después de la muerte, y, por fin, el de la conflagración universal en el Juicio final; varios textos de la Escritura hablan, en efecto, del fuego purificador bajo estas tres formas diversas (Eccl., II, 5; XVII, 6; Sap., III; Ps., XCVI, 3).

Esta interpretación que fusiona y reúne las demás y que, admitiendo las diversas purificaciones, parece ser la verdadera, es admitida hoy por exegetas como el padre Allo, el padre Prat, y por teólogos como Cristóbal Pesch (101).

Dice con justeza el padre Prat: «Hay culpas no lo suficientemente graves para cerrar el Cielo y abrir el Infierno, y que son, no obstante, castigadas con un castigo proporcionado. El dogma católico de los pecados veniales y del Purgatorio encuentra así en

(101) El P. Allo, en el Comentario a la Epístola a los Corintios, p. 61, dice: «Jesús ha hablado (Luc. XVIII, 22) de uno de los días del Hijo del hombre (en el que El ejerce su juicio) como si pudiesen darse muchos de estos días... Así, podemos creer con Santo Tomás que debe tratarse del *triple juicio de Dios*.» En la página 66 añade: «Hemos interpretado el fuego en el sentido más extenso, como el conjunto de los juicios y de las pruebas a las que Cristo someterá la obra de los que han querido—o pretendido—trabajar por El.» Pero el versículo 15—decimos nosotros—muestra que no es la obra sólo, sino también el operario, el que podría ser alcanzado por las llamas, aun estando destinado a la salvación. Porque nada indica que estas pruebas del trabajo de cada uno deban de tener lugar todas durante la vida presente, hay que reconocer que Pablo descubre, para las almas elegidas que hayan abandonado el mundo, la posibilidad de tener aún un débito que pagar a Dios. ¿Dónde y cuándo será exigida esta deuda? No parece que sea otro que el momento en que comparecerán ante el tribunal de Cristo (II, Cor., V, 10; Rom. XII, 10). La Epístola a los Hebreos (IX, 27) afirma: «Es cierto que los hombres morirán una sola vez, después de la cual viene el juicio.»

nuestro texto un sólido apoyo» (102). El padre Pesch defiende la misma conclusión, que es la de toda la exégesis tradicional (103).

La existencia del Purgatorio y la Tradición

Se distinguen en la Tradición dos períodos.

Durante los primeros cuatro siglos, la existencia del Purgatorio es afirmada más o menos implícitamente con la práctica universal *de las oraciones y los sacrificios ofrecidos por los difuntos*. Tertuliano afirma: «Hacemos oblaciones por los difuntos un año después de su muerte» (104). San Efrén pide que se hagan el día trigésimo después de su muerte (105). San Cirilo de Alejandría cree que las oraciones hechas por ellos logran su alivio; San Epifanio y San Juan Crisóstomo dicen lo mismo (106). Las Liturgias más antiguas muestran que esta costumbre era universal (107). Esto se ve confirmado también por las inscripciones de las catacumbas, que llegan hasta el siglo primero; dicen a menudo que Dios dé alivio al espíritu del difunto: «Spiritum tuum Deus refrigeret; Ursula accepta sis in Christo»:

(102) *La Teología de S. Pablo*, 17.ª edit., t. I, p. 112.

(103) *Praelectiones theologicae*, t. IX, n. 590.

(104) De Corona, c. 4; cf. R. de Journel. *Enchir. Patr.*, n. 382.

(105) Journel, 741.

(106) Journel, 852, 853, 1.109 y 1.206.

(107) Cf. Martigny. *Diccionario de la Antigüedad cristiana*, art. *Purgatorio*; cf. *Didascalia Apostolorum*, L. VI, c. 22, n. 2: «*Ad Deum preces indesinenter* oferte; et acceptam Eucharistian... offerta *pro dormientibus*.» Del mismo modo se expresan la Liturgia de S. Basilio y la de S. Juan Crisóstomo.

alusiones manifiestas a la pena que sufren las almas en el Purgatorio (108).

Esta práctica universal, que se encuentra en Oriente y Occidente, prueba que existía una creencia general en la existencia de un lugar y de un estado, en el que las almas justas, que no están plenamente purificadas, sufren las penas debidas a sus pecados. La Iglesia, en efecto, no ruega por los réprobos y no ofrece por ellos el sacrificio eucarístico. De este modo se manifiesta, desde el principio, la fe de la Iglesia en el Purgatorio, así como su fe en el pecado original se expresa en la práctica de bautizar a todos los niños.

Además, durante los cuatro primeros siglos, hay testimonios explícitos relativos a las *penas del Purgatorio*. Tertuliano (*De Monogamia*, c. 10) habla de una mujer que reza por el alma de su marido y pide para él el *refrigerio*, que es una atenuación o cesación de la pena del fuego (109). San Efrén habla «de la expiación» de los pecados después de la muerte (110). San Cirilo de Jerusalén, San Basilio, San Gregorio Nisseno hablan de oraciones por los difuntos (111).

En el segundo período, a partir de San Agustín, se habla explícitamente del Purgatorio y de la *pena del fuego*, que sufren las almas de los justos que no han expiado suficientemente sus culpas antes de la

(108) Cf. Marucchi: *Elementi di archeologia cristiana*, t. I, p. 191. Se leen en las catacumbas inscripciones como las siguientes: «*Victoria, tenga en el bien un refrigerio tu espíritu.—Calemira, Dios dé refrigerio a tu espíritu.—La eterna luz brille en ti, en Cristo, oh Timotea.*»
(109) Journel, 382.
(110) Journel, 741.
(111) Journel, 1.061.

muerte. Los Padres, sobre todo San Agustín, San Cesáreo de Arlés, San Gregorio Magno, afirman cuatro verdades que contienen toda la doctrina del Purgatorio. *Después de la muerte no hay ya posibilidad de mérito ni de demérito* (112). *Existe el Purgatorio*, en el que las almas justas, que tienen aún algo que expiar, sufren penas temporales (113). Estas almas *pueden ser ayudadas por los sufragios de los vivos, sobre todo por el sacrificio eucarístico* (114). *El Purgatorio terminará el día del Juicio Universal* (115). San Agustín expone esta doctrina en el *Enchiridion* (c. 69, 109 y sigs.); en el *Comentario al Salmo* 37; San Cesáreo de Arlés, en el Sermón 104, número 5; Gregorio Magno, en el *Diálogo* 593, 4, 39 (Cfr. Journel, op. cit., 1.467, 1.544, 2.233, 2.321).

Andando el tiempo, la liturgia de los difuntos se desarrolló considerablemente.

Por fin, la doctrina de la Iglesia sobre el Purgatorio está definida en el Concilio de Lyón, en el de Florencia y en el de Trento (Denz., 464, 693, 840, 983).

En este caso se observa cómo la Iglesia pasa de un concepto aún confuso del Purgatorio a un concepto distinto, como en el caso del Bautismo, del sacramento de la Penitencia, del sacrificio de la Misa y de muchas otras verdades reveladas. Lo que importa tener presente es que los buenos cristianos, y sobre todo los Santos, pueden—sin tener de un misterio un concepto teóricamente bien distinto, como los teólogos de profesión—, tenerlo *confuso*; pero, no obs-

(112) Cf. R. de Journel, op. cit. index theologicus, n. 584.
(113) Ibídem, n. 587.
(114) Ib., n. 588.
(115) Ib., n. 589.

tante, *profundo y vivido*. Muchos Santos en la Tierra no sabrían explicar teológicamente en qué difiere el pecado mortal, en primer lugar, del venial; pero tienen de él una contrición mucho más profunda que muchos teólogos; no sabrían decir cuál es formalmente la esencia del santo sacrificio de la Misa, pero están penetrados de su grandeza y fecundidad. Del mismo modo, los que rogaban con gran fervor en las catacumbas, preparándose para el martirio, y que ofrecían duros sacrificios para lograr para sus difuntos el refrigerio de que hablan aquellas antiguas inscripciones, ellos tenían probablemente un concepto tal vez aún confuso, pero profundo y vivido, del Purgatorio, aunque no hubiesen sabido hablar de él como los teólogos de después del Concilio de Trento. Muchos Santos, sin haber podido consagrarse al estudio que proporciona el concepto teóricamente claro y limpio, pasan del concepto confuso al concepto vivido del pecado, de la pena a que es acreedor, del arrepentimiento, de la satisfacción completa, del Juicio, del infierno, del Purgatorio y del Cielo; y esta ciencia de los Santos es, a fin de cuentas, la más importante y la que más cuenta para la eternidad. Se expresa, por ejemplo, en lo que dice la Imitación de Cristo (L. III, c. 47): «Que es necesario estar dispuestos a sufrir para la vida eterna todo cuanto pueda haber en el mundo de más penoso.»

CAPITULO II

Razones de conveniencia de la existencia del Purgatorio

Hay, ante todo, una razón de conveniencia, accesible incluso a los incrédulos. El orden moral de la justicia, cuando es violado, exige una reparación. Si, pues, esta reparación, debida en justicia, no se hace antes de la muerte, debe ser hecha o sufrida después de esta vida; pero debe ser muy diversa para el que ha muerto en la injusticia sin arrepentimiento y para el justo que ha muerto sin haber pagado toda su deuda. Este argumento difiere de las razones teológicas que expondremos a continuación en que reposa sobre los principios de la razón natural que pueden ser reconocidos sin la Revelación. El argumento se ve confirmado por las tradiciones religiosas de muchos pueblos, egipcios, persas, babilonios, que hablan de diversas sanciones después de la muerte y antes de la felicidad celestial. Platón se expresa así en el *Gorgias* (522 y sigs.): «Apenas separadas de su cuerpo, las almas llegan ante su Juez, que las examina atentamente... ¿Descubre una desfigurada por sus culpas? La envía inmediatamente allí donde ha de sufrir los castigos que ha merecido... Ahora bien: las hay que sacan provecho de las penas a que fueron condenadas: aquellas cuyas culpas son capaces de ser expiadas... Esta enmienda no se opera en ellas más que por el dolor, ya que no es posible verse purificados de otro modo de las injusticias. En cuanto a las almas que han cometido los

mayores delitos y que, en razón de tal perversidad, se han hecho incurables, sirven a los demás de escarmiento, pero son incapaces, de por sí, de curación» (Véase también *Fedón*, 113 y sigs.).

Hay otras razones de conveniencia que son válidas, sobre todo para los creyentes. La doctrina del Purgatorio está, en efecto, llena de cordura y de consuelo. Nos ofrece una elevada idea de la santidad y la majestad de Dios: nada manchado puede comparecer ante El; fortalece nuestro sentido de justicia; manifiesta el desorden, con frecuencia inadvertido, de las culpas veniales, y también que la fe en el Purgatorio empieza ya a purificarnos mientras somos aún peregrinos en esta tierra. Además, esta misma fe nos manifiesta las relaciones que perduran entre nosotros y los difuntos, cómo podemos ayudarles con sufragios, oraciones y satisfacciones, ganando indulgencias, sobre todo mediante el santo sacrificio de la Misa. Nos permite también entrever un aspecto especial de la comunicación de los Santos entre la Iglesia militante y la purgante. Gran consuelo éste, que endulza la separación de la muerte.

La fuerza de estas razones de conveniencia se revelará después más claramente, al exponer las razones teológicas ciertas de la existencia del Purgatorio. Estas presentan los mismos argumentos, pero iluminados por la luz de la divina Revelación. Es como una vidriera historiada de una catedral, que puede ser mirada por uno y otro lado: primero, desde fuera, y entonces apenas se distinguen las figuras de los personajes pintados; se miran después desde dentro de la iglesia, bajo una luz conveniente, y se distinguen los menores detalles y hasta los rasgos de los personajes retratados se distinguen

perfectamente. Lo mismo acontece con las profecías del Antiguo Testamento, según que se estudien solamente a la luz exterior de la sola razón o a la luz interior de la Revelación recibida por la fe infusa.

CAPITULO III

Las razones teológicas de la existencia del Purgatorio

El dogma definido del Purgatorio no tiene solamente su fundamento en la Escritura y en la Tradición; puede también deducirse con certeza de verdades reveladas más universales, en las que se halla implícitamente contenido. Esto demuestran las razones teológicas de la necesidad y de la existencia del Purgatorio. Y no hay que confundirlas con las razones de conveniencia de que hemos hablado y que pueden ser propuestas hasta a los incrédulos. Ahora hablaremos de las razones ciertas fundadas en principios revelados aceptados por la fe.

Santo Tomás expone estas razones teológicas en su Comentario a las Sentencias (L. IV, dist. 21, q. 1 y siguientes). Estas páginas fueron íntegramente publicadas en un Apéndice al *Supplementum* de la Summa Theologica: *Quaestio unica de Purgatorio* (116).

(116) En algunas ediciones de la Summa este Apéndice es colocado en el Suplemento después de la cuestión 72 y no comprende más que dos artículos; en las mejores ediciones, como la leonina (Roma, 1906), está colocada al fin del Suplemento y comprende ocho artículos; reproduce entonces todo lo que se dice sobre esta cuestión en el Comentario a las Sentencias. Por ser muy complicadas las citas de este Comentario, citamos aquí el *Apéndice completo al Suplemento.*

En el artículo 1.° de ese Apéndice, la cuestión propuesta es la siguiente: «¿Hay un Purgatorio después de la muerte?» Santo Tomás propone ante todo dos argumentos de autoridad: el texto clásico del Libro II de los Macabeos (XII, 45) y un texto de San Gregorio Niseno; después expone esta razón teológica de la existencia del Purgatorio:

Según la divina Justicia, es necesario que aquel que muere con contrición de sus pecados sin haber sufrido aún la pena temporal que éstos merecen, la sufra en el otro mundo. Ahora bien: cuando llega la muerte, a pesar de la contrición que cancela el pecado mortal y remite la pena eterna, *sucede o que subsista una pena temporal a sufrir aún*, al menos en parte, *o sucede también que subsistan en el alma pecados veniales*. Es preciso, pues, de acuerdo con la divina Justicia, que el alma de estos difuntos sufra una pena temporal en la otra vida. Santo Tomás añade: «Los que niegan el Purgatorio hablan, pues, contra la divina Justicia y caen en la herejía, como dice San Gregorio Niseno.»

Esta razón teológica, fundada en la necesidad de la satisfacción, es demostrativa y echa por tierra el fundamento de la negación protestante que impugna la existencia del Purgatorio (117). Es indicada por el Concilio de Trento (Denz., 904), cuando define que «es absolutamente falso y contrario a la palabra divina sostener que el pecado no es nunca remitido por Dios sin que sea simultáneamente remitida *toda la pena debida al pecado*» (Conf. can. 12

(117) D. T. C., art. *Purgatorio* (A. Michel), col. 1.179 y siguientes. 1.285. Esta razón teológica es conservada por Suárez en su tratado del *Purgatorio* (Opera, Vives, t. XXII, página 879); es considerada muy poco por muchos teólogos más recientes.

y 15. Denz., 922, 925). Esto sólo es verdad, declara el Concilio (Denz., 904), para los pecados remitidos con el Bautismo, pero no para los cometidos con una mayor ingratitud después del Bautismo y remitidos con la contrición y el sacramento de la Penitencia. Queda con frecuencia por sufrir una pena temporal debida a los pecados remitidos.

Para el bautismo de los adultos, la cosa es diferente, porque el Señor les concede, como don por el gozoso suceso, la remisión de toda pena: y por eso hubo tiempos en que algunos aplazaban lo más posible su Bautismo.

Esta razón teológica se basa en lo que afirma la Sagrada Escritura a propósito de la Penitencia (118). Ya en el Antiguo Testamento se lee que, aun después del perdón de la culpa, falta a menudo sufrir una pena temporal. El Libro de la Sabiduría (X, 1) dice que Dios «sacó a Adán de su pecado», y, sin embargo, tuvo que continuar cultivando la tierra con el sudor de su frente (Gén., III, 17). Moisés, en castigo de una culpa ya perdonada, no entró en la tierra prometida (Núm., XX, 11; Deut., XXXIV, 4) Aun después de haberse arrepentido David de su adulterio y de haber recibido el perdón, fué castigado con la muerte del hijo (II Reg., XII, 14).

Jesús y los Apóstoles predicaron la necesidad de la penitencia y de las buenas obras satisfactorias para la expiación de los pecados remitidos. San Pablo (II Cor., 5) habla «de las fatigas, de las vigilias, de los ayunos», que la Iglesia consideró siempre como «dignos frutos de penitencia», según la sentencia del

(118) Cf. Catecismo del Concilio de Trento, I, c. 24, II: Necesidad de la satisfacción.

Precursor (Math., III, 8; cf. Conc. de Trento, Denz., 308, 807).

Se lee con frecuencia en la Sagrada Escritura que la limosna libra de la pena debida al pecado (119). Las buenas obras satisfactorias son simultáneamente meritorias; presuponen, por consiguiente, el estado de gracia o la remisión de los pecados, y constituyen una reparación (120). Hasta en el orden natural no es suficiente que el que ha raptado la hija del rey, la restituya. No basta cesar de pecar, y ni siquiera arrepentirse; hace falta que el orden de la justicia, una vez violado, sea restablecido con la voluntaria aceptación de una pena compensadora (121). La voluntad creada, rebelada contra el orden divino, debe, aun después del arrepentimiento, sufrir una pena; al alejarse de Dios, se ve privada del gozo de poseerle durante algún tiempo; y por haber preferido un bien creado, debe sufrir una pena llamada *de sentido*.

Pero objetan los protestantes: Cristo Redentor ha satisfecho ya sobreabundantemente por todas nuestras culpas.

La Tradición ha respondido siempre: Los méritos de Cristo son ciertamente *suficientes* para rescatar la Humanidad entera; pero es, no obstante, necesario que nos sean *aplicados* para que resulten *eficaces* (122); y nos son aplicados en el Bautismo, y después de una recaída, por el sacramento de la Penitencia, del que forma parte la satisfacción. Del mismo modo que la Causa primera no hace inútiles las causas segundas, sino que les confiere dignidad y eficacia, los méritos de Cristo no hacen inútiles los nuestros, sino que los suscitan para hacernos trabajar por El y con El por la salvación de las almas y de la nuestra en especial. Así puede decir San Pablo (Col., I, 24): «Ahora estoy lleno de alegría al sufrir por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia.» Negar la necesidad de la satisfacción en este mundo, y de la *satispasión* en el Purgatorio, conduce a la negación de la vida reparadora, e incluso a la negación luterana de la necesidad de las buenas obras, como si la fe sin las obras fuese suficiente para la justificación y para la Salvación.

Un día, después de una conferencia que di en Ginebra, un protestante muy culto y de una inteligencia muy despierta vino a mi encuentro. Le pregunté de buenas a primeras: —¿Cómo es que Lutero ha podido llegar a la conclusión de que la fe en los méritos de Nuestro Señor Jesucristo basta por sí sola para la salvación, y que no es necesario observar los preceptos, ni siquiera los del amor de Dios y del prójimo? Me respondió: —Es muy fácil. —¿Cómo muy fácil? —¡*Sí, es diabólico!*—añadió él—. —No me hubiera atrevido a decíroslo—repuse—; pero entonces, ¿cómo es que sois luterano? —En mi familia—dijo—lo somos de padres a hijos,

(119) Tobías IV, 11; Eccl. III, 33; Dam. IV, 24; Luc. VI, 41; cf. S. Tomás, Suppl. q. 15, a. 3.

(120) Cf. S. Tomás, Suppl., q. 14, a. 2: «Las obras realizadas sin la caridad, no son satisfactorias, según lo que Pablo escribe a los Corintios (I, XIII, 3): Si hubiese distribuído en alimento a los pobres todos mis haberes, y no hubiese tenido caridad, nada me aprovecha.»

(121) Cf. S. Tomás, I, II, q. 87, a. 6 y el Apéndice del Suplemento, a. 7.

(122) Cf. Bellarmino, *Del Purgatorio*, c. XIV.

pero próximamente yo entraré en la religión católica.

Así ha podido escribir el Padre Monsabré (123): «Para ser consecuente con los principios tocantes a la justificación, el protestantismo ha negado el dogma del Purgatorio. Al poderse salvar el hombre por la sola fe en los méritos de Jesucristo, sin tener que inquietarse por sus propias obras, evidentemente no tiene nada que ver, después de la muerte, con la Justicia divina, y sólo debe preocuparse de su audaz imperturbable confianza en la virtud redentora de Aquel de cuyos méritos disfruta después de haber violado sus preceptos. Pero es evidente también que la negación derivada de estos principios, inventados en pro de los criminales, es tan absurda como osada... Es ininteligente y bárbara, ya que nada hay más conforme con la razón que la doctrina de la Iglesia acerca del Purgatorio y nada al mismo tiempo tan consolador para nuestra alma. Para el protestantismo no hay, en la última hora, más que una sola escalofriante perspectiva: o *todo* o *nada*. Inútil alcanzar el Cielo cuando se comprueba que se ha sido un miserable toda la vida, y que a Dios no se le ha ofrecido más que un tardío arrepentimiento, sin haber reparado tantas culpas. Entonces no queda más que la perspectiva de la maldición.»

La razón principal de la existencia del Purgatorio es la que hemos expuesto: la necesidad de una satisfacción por nuestros pecados, tanto mortales como veniales, ya remitidos. En el Purgatorio hay una

(123) Conferencias de Nuestra Señora, año 1889, Conf. 97.ª, páginas 30 y 35.

satisfacción voluntaria, que suple lo que ha faltado en la Tierra como satisfacción propiamente dicha.

* * *

Pero hay otras dos razones teológicas que prueban la necesidad y la existencia del Purgatorio; y es que subsisten a veces en el alma justa, en el instante en que se separa del cuerpo, *pecados veniales*, y hay también las consecuencias de los pecados remitidos, llamadas *reliquiae peccati*, o *restos del pecado*. Ahora bien, nada manchado puede entrar en el Cielo; se necesita, por consiguiente, una purificación que limpie de estos obstáculos el acceso a la visión de Dios.

Que subsisten a menudo pecados veniales, no hay duda. Como dice Santo Tomás (124): «Sucede con frecuencia que alguno es sorprendido en el sueño por la muerte, en estado de gracia, y con un pecado venial habitual, del que no ha tenido contrición antes de morir.» Sin duda, para que el pecado venial sea remitido es suficiente un acto general de dolor, pero es también necesario que semejante dolor sea actual «*displicentia actualis*» (125); y en muchas almas en estado de gracia quedan numerosas culpas veniales no canceladas, cuando sobreviene, de improviso, la muerte.

Hay también *restos* de pecados remitidos—*reliquiae peccati*—, cuya naturaleza explica Santo Tomás (III, q. 86, a. 5): «El pecado mortal—dice—es remitido en la medida en que la gracia habitual convirtió a Dios el alma que se había alejado de El.

(124) Apéndice del Suppl., a. 6, y de Malo, q. 7, a. 11.
(125) De Malo, I, cit., ad. 4.

Pero puede quedar una inclinación más o menos desordenada a un bien creado (como la que se da en el pecado venial compatible con el estado de gracia). Por tanto, nada impide que, después de la remisión del pecado mortal, sobrevivan en nosotros *disposiciones desordenadas*, provocadas por actos precedentes y que se denominan *reliquias del pecado;* estas disposiciones están, sin duda, debilitadas o disminuídas en el alma en estado de gracia; no predominan; pero, sin embargo, inclinan a recaer en el pecado como el *formes peccati*, o la tendencia de la concupiscencia en el bautizado.

Nos damos experimentalmente cuenta de lo que son las reliquias del pecado ya remitido cuando pensamos, por ejemplo, en el borracho que, por Pascua, se confiesa con una *atrición* suficiente: ha recibido, con la absolución, la gracia santificante y la virtud infusa de la templanza; su pecado le ha sido perdonado, pero no tiene absolutamente la virtud adquirida de la templanza; por el contrario, queda en él una inclinación a recaer en la culpa, y si no evita las ocasiones y no se vigila, caerá. Lo mismo acontece con una antipatía hacia alguno, que nos impulsa a la maledicencia respecto de él. Al confesarse de él con la atrición suficiente, el pecado es perdonado, pero quedan las consecuencias del pecado, es decir, una inclinación a recaer; y si uno no se vigila seriamente tomando una firme decisión de evitar la maledicencia, se recaerá en ella. Ahora bien; el Purgatorio debe destruir incluso estas consecuencias del pecado cuando subsistan en el alma después de la muerte.

Podría objetarse que tales reliquias de pecado no subsisten en el que haya recibido la Extremaunción,

porque este sacramento tiene precisamente como efecto el cancelarlas.

Para responder a esta objeción hay que tener en cuenta que no todos los que mueren en estado de gracia reciben la Extremaunción; que muchos no la reciben con las debidas condiciones; y además, como muestra Santo Tomás (126), la Extremaunción, teniendo por finalidad principal fortalecer el alma para que soporte victoriosamente el combate de la agonía, disminuye, sí, la debilidad del alma hasta el punto de que los hábitos desordenados, consecuencia de los pecados ya remitidos, no nos pueden perjudicar en el momento supremo; pero semejantes hábitos subsisten aún como herrumbre en nuestras facultades y se requiere, por consiguiente, después de la muerte, una purificación que nos libre de ellos, ya que nada manchado puede entrar en el Cielo.

Tales son las razones teológicas que prueban la necesidad y la existencia del Purgatorio; frecuentemente hay que sufrir una pena temporal por los pecados ya remitidos; y a esto se añaden con la mayor frecuencia pecados veniales aún no perdonados y hábitos defectuosos, reliquias de los pecados ya perdonados. Estos hábitos viciosos, adquiridos sobre la Tierra, desaparecen, con la muerte, en su elemento sensitivo, pero siguen subsistiendo como disposiciones desordenadas de la voluntad.

De las tres razones, la primera es la más importante y es—así lo creemos—demostrativa, en virtud de los principios revelados en que se basa. (Léase, en la *Imitación de Cristo*, en el Libro I, el capítulo 24: *Sobre el juicio y las penas de los pecadores.*)

---

(126) Suppl., q. 30, a. I, ad. 2.

CAPITULO IV

NATURALEZA DE LA PENA PRINCIPAL DEL PURGATORIO: EL APLAZAMIENTO DE LA VISIÓN BEATÍFICA

Según la doctrina común, la pena principal del Purgatorio es el aplazamiento o dilación de la visión beatífica, de la eterna bienaventuranza de que gozan los Santos en el Cielo. Este aplazamiento es llamado a veces *pena de daño temporal*, e impropiamente llamado así, por comparación con la pena de daño eterna, cual es la del Infierno.

Entre las dos penas media una diferencia inmensa respecto a la duración, al rigor y a las consecuencias. Mientras que los condenados no tienen ya esperanza, han perdido toda caridad, blasfeman incesantemente de Dios, a quien odian; tienen una voluntad obstinada en el mal, no se arrepienten de sus pecados como tales y desean la condenación de todo el mundo, las almas del Purgatorio tienen una esperanza asegurada, una caridad inamisible, adoran a Dios, manantial de todo bien; rinden culto a la Justicia divina, están confirmadas en el bien, se arrepienten profundamente de sus pecados como culpa y como ofensa hecha a Dios, y tienen verdadera caridad para con todos los hijos de Dios y para aquellos aun destinados a llegar a serlo.

Es preciso, también, observar que el aplazamiento de la visión beatífica difiere notablemente del que se daba en el limbo antes de la muerte de Nuestro Señor Jesucristo. Para los justos que habían satisfecho personalmente a la Justicia divina, como Abrahán, Isaac, Jacob, el Santo Job, Moisés, los Profetas, el

aplazamiento no representaba para ellos una pena propiamente dicha respecto a sus personas, sino solamente respecto a la naturaleza humana, aún no perfectamente regenerada; no había llegado aún el tiempo de la liberación por obra de Cristo Redentor. Por el contrario, ese tiempo ha llegado ahora; de modo que el retraso de la visión beatífica para las almas del Purgatorio es una verdadera pena, y según la Tradición, la principal de sus penas.

¿Es esta pena más dolorosa que cualquier pena temporal presente?

Santo Tomás responde afirmativamente por dos razones (127): porque tal parece ser la enseñanza de la Tradición y porque la razón teológica conduce a esta conclusión.

La Tradición se expresa por boca de San Agustín, que en el comentario al Salmo 37, 3, a propósito del fuego del Purgatorio, dice: «Será más penoso que cuanto el hombre pueda sufrir en la vida presente» (128).

La pena del fuego no es la mayor; pero San Agustín, en este texto, parece hablar de las dos penas reunidas.

San Isidoro dice lo mismo (129).

De acuerdo con estos testimonios y otros semejantes, Santo Tomás (loc. cit.) dice que «la menor de las penas del Purgatorio supera a la mayor de la vida presente». San Buenaventura dice: «En la otra vida,

---

(127) IV Sent., d. 21, q. I, a. 3; y Apéndice del Suppl., a. 3.

(128) «Gravior erit ille ignis, quam quidquid potest homo pati in hac vita». A. de Journel, op. cit., 1.467.

(129) «De illo purgatorio igni, hoc animadvertendum est, quod omni quod excogitare in praesenti potest homo tormentorum modo, et longior et acrior sit». *De ordine creatur.*, c. XIV, n. 12.

en proporción al estado de las almas, la pena purificadora será, en *su género*, más grave que la más fuerte prueba sobre la tierra» (130). Y entiéndase: por el mismo pecado, la más pequeña de todas las penas del Purgatorio será superior al más grave castigo terreno correspondiente; pero de aquí no se sigue que la más pequeña pena del Purgatorio deba superar a la mayor de las penas terrenas. San Buenaventura difiere aquí un poco de Santo Tomás, y es seguido por San Roberto Bellarmino (131). Según este último, la privación de Dios es, sin duda, un gran sufrimiento, pero endulzado y aliviado por la segura esperanza de poseerlo un día; de semejante esperanza nace una alegría inconmovible, que va creciendo según se acerca el fin del destierro (132).

Muchos teólogos, con Suárez (133), han notado, con razón, para explicar la afirmación de Santo Tomás, que las penas del Purgatorio, sobre todo el aplazamiento de la visión beatífica, son de *otro orden* que las penas de aquí abajo, y en este sentido se puede decir que la menor pena del Purgatorio es mayor que la mayor pena terrena. Tanto más cuanto que la alegría que nace de la esperanza puede incluso no disminuir la pena de estar privados de Dios, como en Jesús crucificado la suprema bienaventuranza y el amor de Dios y de las almas, lejos de disminuir los atroces sufrimientos, se los aumentaban; el amor de Dios y de las almas le hacía sufrir a la vista del pecado. Santa Catalina de Génova, en su tratado del Purgatorio (c. XIV), dice: «Las almas del Purgatorio gozan a la vez de una gran alegría y sufren de una inmensa pena, no disminuyendo la una a la otra.» La misma Santa dice también: «Ninguna paz es semejante a la de las almas purgantes, excepto la de los Santos en el Cielo... Por otra parte, es también igualmente verdad que soportan tormentos que ninguna lengua puede expresar ni ninguna inteligencia comprender, a menos que sean revelados por una gracia especial» (Op. cit., caps. II y III). Esta Santa tuvo ya, aun en vida, una experiencia de las purificaciones de ultratumba.

El testimonio de la Tradición afirma, pues, que las penas de las almas del Purgatorio son muy dolorosas; sobre todo la principal es bastante difícil de comprender y de expresar. Una cosa nos ayuda, sin embargo, a comprenderla: cuando leemos las predicaciones de los grandes Santos encontramos que son más severos que los oradores corrientes, pero que tienen, no obstante, un amor mucho más ardiente para con Dios y las almas. Esto nos permite vislumbrar la justa severidad del Altísimo y al mismo tiempo su inmenso amor. Pero acontece hoy día que los padres no tienen ya para sus hijos ni la santa severidad ni el amor profundo con que debieran rodearlos. Y si no se pasa el propio Purgatorio en la Tierra, habrá que pasarlo más tarde. Ni hay que hacer demasiadas distinciones entre santificación y salvación, ya que podría acontecer que, por descuidar el santificarse, no se alcanzase la salvación.

* * *

(130) IV Sent., d. XXI, q. IV, y d. XX, q. 2, a. 2.
(131) Cf. D. T. C., art. *Purgatorio* (A. Michel), col. 1.240, 1.292.
(132) *De purgatorio*, q. XIV, pág. 121.
(133) Op. cit., Disp. XLIV, sect. I, n. 2, 5, 6.

La razón teológica propuesta por Santo Tomás muestra que la pena temporal de la privación de la visión beatífica es muy dolorosa en un alma justa separada del cuerpo. Se sufre, en efecto, tanto más de la privación de un bien, cuanto más ardientemente se desea. Ahora bien: el alma justa, separada de su cuerpo, tiene un intensísimo deseo del Bien soberano. Y esto por dos motivos: uno, indirecto y negativo, y otro, positivo.

En primer lugar, su deseo de Dios no es obstaculizado por el peso del cuerpo, por las distracciones y ocupaciones de la vida terrena, y no es interrumpido por el sueño. Esta alma separada no encuentra ya bienes creados para distraerse y olvidarse del dolor de la privación de Dios. Además, tiende a Dios con un deseo intensísimo, porque es la hora en que ya debería gozar de El si no fuesen un obstáculo las culpas que tiene que expiar. Para darnos bien cuenta de esto hay que considerar que las almas del Purgatorio *aprehenden* más claramente que nosotros, gracias a las ideas infusas recibidas, *el valor desmedido de la visión inmediata de Dios*, de su inamisible posesión. Además, estas almas se ven intuitivamente en sí mismas y, seguras ya de su salvación, conocen con absoluta certeza que están predestinadas a ver a Dios cara a cara; reciben además nuevas gracias actuales de luz, de amor y de fuerza para perseverar.

Ahora bien: ven con no menos claridad que *ya hubiera llegado el tiempo de poseer a Dios*, si no lo hubiesen impedido con sus culpas, que aún han de ser expiadas. Sin este retraso en la expiación, el instante de la separación del cuerpo hubiera coincidido con el de la entrada en el Cielo, ya que, según el

orden radical de la vida espiritual, el alma justa, separada del cuerpo, debería gozar inmediatamente de la visión beatífica. Tiene, por consiguiente, verdadera *hambre de Dios*, hambre que no había tenido en la Tierra, porque entonces aún no había llegado para ella la hora de la felicidad perfecta. Ve, por tanto, que ha *faltado por su culpa a la cita con Dios;* y porque no le ha buscado bastante, ahora El se le oculta.

Este sufrimiento espiritual se comprende también a través de algunas analogías. Cuando esperamos absolutamente a una persona amada para tratar con ella de una cuestión grave a una hora determinada, si esta persona no llega en el momento previsto hace presa en nosotros la inquietud, y cuanto más aumente el retraso más aumenta la inquietud, incluso respecto a lo que puede haberle acontecido a la misma persona esperada. Hasta en el orden físico, si la comida se retrasa de cinco a seis horas o más, el sufrimiento del hambre aumenta, porque, según el orden radical de nuestro organismo, nosotros tenemos absolutamente necesidad de alimento. Si no hemos comido desde hace tres días, el sufrimiento del hambre aumenta, porque, según el orden radical de nuestro organismo, nosotros tenemos absolutamente necesidad de alimento. Si no hemos comido desde hace tres días, el sufrimiento del hambre se hace insoportable.

Ahora bien: pasa algo semejante en el orden espiritual. Desde que el alma justa está separada del cuerpo, según el orden radical de su vida, debería ver a Dios, si no fuesen obstáculo las culpas no expiadas; por lo que experimenta *un hambre insaciable de Dios*. Comprende, más, sin comparación, que

en la vida terrena, que su voluntad es de una profundidad sin límites, y que sólo Dios, visto cara a cara, puede colmarla y atraerla irresistiblemente. Desde entonces siente vivísimamente el *vacío inmenso* que produce en ella la privación de Dios; vacío que la hace más ávida del Bien Supremo (134).

Hay, pues, en las almas del Purgatorio, un deseo muy intenso de Dios, que supera con mucho «el deseo natural» (condicional e ineficaz) de ver a Dios, que se da en la vida presente en muchos hombres, y del que habla Santo Tomás (I, q. 12, a. 1). El deseo de que ahora hablamos nosotros es un deseo sobrenatural, que procede de la esperanza infusa y también de la caridad infusa. Es un deseo eficaz que será infaliblemente satisfecho, pero más tarde; y en la espera no hay distracción, ocupación, sueño que lo hagan olvidar.

Ha llegado la hora de ver a Dios; pero Dios, a causa de las culpas no expiadas, niega su visión por un tiempo más o menos largo. Se ha buscado uno a sí mismo, en vez de buscarle a El; y, ahora, no se le encuentra.

Si, como dicen Aristóteles y Santo Tomás, «la alegría se añade al acto perfecto como a la juventud su flor», la mayor alegría sigue al acto de la visión

(134) Cf. S. Tomás, C. Gentes, L. IV, c. 91, n. 2: «Porque desde el momento en que el alma se separa del cuerpo, se hace capaz de la visión divina, a la que no podía llegar mientras estaba unida al cuerpo corruptible... Por lo tanto, inmediatamente después de la muerte, las almas reciben la pena o el premio, cuando no hay impedimento para ello.»

«Ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae, ad quam, dum esset conjuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat... Statim igitur post mortem animae consequuntur poenam vel praemium si impedimentum non sit.»

de Dios y, por el contrario, la ausencia de esta visión, cuando ha llegado la hora de tenerla, produce el más grande dolor. Las almas del Purgatorio sienten vivísimamente su impotencia y su pobreza. Al fin de su vida terrena algunos Santos han experimentado algo semejante y, como San Pablo, han «deseado morir para estar con Cristo» (Phil., I, 23).

Se ha dicho muchas veces que en las almas del Purgatorio hay como *un flujo y reflujo*; son fuertemente atraídas por Dios y, por otra parte, son retenidas por los restos del pecado, que han de expiar. No pueden llegar al fin ardientemente deseado. De aquí se sigue que el amor a Dios no *disminuye* su pena, sino que la aumenta, y este amor no es ya meritorio, porque el tiempo del mérito ha pasado.

Estas almas pertenecen verdaderamente a la *Iglesia paciente.*

* * *

Santa Catalina de Génova, en su *Tratado sobre el Purgatorio*, generalmente muy estimado por los teólogos, dice en el capítulo XI: «Supongamos que en el mundo entero no hubiere más que un solo pan para saciar el hambre de toda criatura y que bastase verlo para satisfacerla. Cuando el hombre está sano, tiene, naturalmente, el instinto de nutrirse, y si pudiese abstenerse sin perder las fuerzas y morir, esta hambre aumentaría cada vez más y provocaría tormentos insoportables. Por consiguiente, si el hombre estuviese seguro de no poder ver el único pan de que hemos hablado, su infierno sería como el de los condenados. Pero las almas del Purgatorio tienen esperanza cierta de ver este pan único y de ser saciadas por completo; y por esto soportan el hambre y su-

fren todas las penas, hasta el momento en que entrarán en la eterna posesión de este Pan de vida, que es Jesucristo, nuestro amor» (135).

Esta analogía del hambre es también desarrollada por el padre Faber (136).

A estas almas se aplican también muchos textos de la Sagrada Escritura sobre el hambre y la sed de Dios: «Yo enviaré un hambre sobre la tierra, pero no de pan, sino de oír la palabra del Señor, y andarán de un lado para otro, buscando la palabra divina y no la encontrarán» (Amós, VIII, 11). «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia de Dios» (Math., V, 6). «Si alguno tiene sed, que venga a Mí y beba... y ríos de agua viva brotarán de su pecho» (Jo., VII, 37). «Mi alma tiene sed de Dios, de Dios vivo. ¿Cuándo iré y compareceré ante la faz de Dios?» (Salmo XLI, 3). «¡Oh Dios!, tú eres mi Dios, yo te busco desde el amanecer; mi alma tiene sed de Ti, mi carne languidece junto a Ti, en una tierra árida, seca y sin agua» (Ps., LXII, 1).

(135) S. Catalina de Génova recibió a una edad muy temprana, y durante cinco años, grandes gracias muy consoladoras; después tuvo cinco años de gran aridez, por lo que se descorazonó y durante otros cinco años olvidó muchos sus deberes religiosos. Su hermana le dijo entonces un día: «Mañana es una gran fiesta, espero que te confieses.» Lo hizo, y en esa confesión recibió la gracia de una gran contrición; empezó entonces una heroica penitencia, hasta que el Señor le hizo comprender que había satisfecho a la justicia divina. Entonces dijo ella: «Si ahora volviese al error, querría que para castigarme me fuesen arrancados los ojos, y estoy convencida de que ni aun esto sería bastante.»

(136) *Todo por Jesús,* pág. 388; vid. también D. T. C., art. *Dam.* (T. Ortolan): La pena de daño en el Purgatorio, col. 17, Monsabré, Conferencias de Nuestra Señora, 97.ª conf.: El Purgatorio; Mons. Gay, *La vida y las virtudes cristianas,* c. 17: *Sobre la Iglesia purgante.*

Por fin, si el Purgatorio es menos cruel y más corto para las almas que no han pecado más que por debilidad, debe ser bien riguroso y bien largo para las que durante mucho tiempo han dilapidado en parte el fruto de las confesiones y de las comuniones. En la *Imitación de Cristo* (L., III, c. 13, n. 3), se lee que el Señor dice al discípulo: «Enciéndete en santo desdén para ti mismo, no permitas que viva en ti la vanidad, sino hazte de tal modo sumiso y pequeño, que todos puedan pasar sobre ti y pisarte como el barro de las plazas. ¡Oh hombre vano!, ¿de qué tienes que lamentarte? ¿Cómo, oh sucio pecador, puedes contradecir a los que te echan en cara tus defectos, si ofendiste a Dios tantas veces y te olvidaste del infierno? Pero mi ojo te mira con compasión, porque tu alma ha sido preciosa en mi presencia, a fin de que conozcas mi amor y seas siempre agradecido a mis beneficios: y a fin de que te entregues de continuo a la verdadera sumisión y humildad, y que sufras con paciencia tu propio desprecio.»

Se dirá: muchas almas que hay en el Purgatorio sólo han pecado venialmente, y una pena tan dura no es proporcionada al pecado venial.

Santo Tomás responde (loc. cit., a. 3, ad. 2): «El rigor de esta pena corresponde menos a la gravedad relativa del pecado que a la disposición del alma que sufre, porque el mismo pecado es más rigurosamente castigado en el Purgatorio que en la tierra. Del mismo modo que el que es de complexión más delicada sufre más que otro si es azotado y, sin embargo, el juez debe infligir la misma pena por el mismo delito.»

¿Por qué el mismo pecado es más rigurosamente castigado en el Purgatorio que sobre la tierra?

Porque, para reparar, ya no hay obras meritorias y satisfactorias a la vez; el tiempo del mérito ha concluído y no queda ya más que la *satispasión*, el aguantar voluntariamente la pena, y además el alma separada conoce mucho mejor que antes que Dios es el único Bien necesario. Estas almas no pueden ya hacer nada por sí mismas, sólo pueden *sufrir;* por eso es conveniente que nosotros, que podemos aún merecer y satisfacer, hagamos por ellas lo que nos sea posible; lo que, por lo demás, no se desperdiciará nunca, porque estas almas que no pecan ya, no dejan perder nada de lo que se les obtiene; y nosotros podemos obtener mucho con la oración.

* * *

Ocurre una segunda dificultad: Si la doctrina expuesta es verdadera, en el Purgatorio las almas más santas deben sufrir más que las otras, porque su deseo de ver a Dios es más intenso; y entonces no se ve ya que haya una justa proporción entre la pena y las culpas a expiar.

A esta dificultad hay que responder, creemos, como lo hace Suárez y como sugiere Santa Catalina de Génova: «Bajo un aspecto, las almas más santas del Purgatorio sufren más la dilación de la visión beatífica, como los más grandes santos sobre la tierra que «deseaban morir para estar con Cristo», según el decir de San Pablo. Es la consecuencia normal de un amor intenso, y es un sufrimiento bien noble. Quiera Dios que nosotros lo experimentemos.

Pero, por otra parte, para estas almas más santas del Purgtorio, el gran dolor se ve no disminuído,

pero sí *compensado*, por un mayor abandono a la Providencia y por un mayor amor a la divina Justicia. Por fin, las almas menos perfectas sufren más desde otro punto de vista, porque han perdido, por toda la eternidad, un mayor grado de gloria, al que habrían llegado si hubiesen sido más generosas.

La doctrina, así expuesta, permite, pues, resolver estas dificultades. Se comprende mejor cuando se piensa en los sufrimientos de Jesús y de su Santísima Madre durante la Pasión; eran, sin duda, aquéllos proporcionados a nuestros pecados, pero también a la intensidad de su amor, porque tanto más se sufre por el pecado cuanto más se ama a Dios y a las almas. A Dios ofendido por el pecado; a las almas a quienes el pecado arruina y mata.

CAPITULO V

LA PENA DE SENTIDO EN EL PURGATORIO: SU NATURALEZA

Mientras, como hemos visto, la pena de la privación de Dios castiga al hombre por haberse alejado de El, la pena de sentido lo castiga por haberse vuelto hacia las criaturas sin haberlas referido a El. Este segundo desorden existe, sin el primero, en el pecado venial. Es una doctrina cierta en la Iglesia, tanto para los Griegos como para los Latinos, que hay, en el Purgatorio, una *pena de sentido:* aflicción positiva, dolor, desagrado, vergüenza de la conciencia; y la mayor parte de los teólogos admite también que

todas las almas del Purgatorio tienen que sufrir hasta el fin esta pena de sentido (137).

Pero los Griegos cismáticos, aun admitiendo la existencia de esta pena de sentido, niegan la existencia del fuego del Purgatorio, mientras admiten el del infierno. El Concilio de Florencia no ha condenado esta opinión de los Griegos. Los Latinos, al contrario, admiten que la pena de sentido no es otra que la del fuego del Purgatorio (Cf. Denz., 3047, 3050) (138).

Después de las largas discusiones y las investigaciones históricas que han tenido lugar sobre este punto, parece prudente concluir, con San Roberto Bellarmino y con Suárez, como hace el autor del artículo *Fuego del Purgatorio* del D. T. C. (c. 2.260) (139): «Aun cuando la existencia del fuego del Purgatorio sea menos cierta que la del fuego del infierno, la doctrina que admite un fuego *real en el Purgatorio* debe ser calificada de *sentencia probabilísima*, y la opinión contraria es improbable. Esto por muchas razones: 1.ª, el consentimiento de los teólogos escolásticos; 2.ª, la autoridad de San Gregorio (Dial., I, IV, c. 39, 45); 3.ª, la autoridad de San Agustín (Enchir., c. 69; De Civ. Dei., LXXI, c. 26); 4.ª los testimonios concordes de San Cipriano, San Basilio, San Cesáreo, de la liturgia que pide el «*refrigerio del calor, del ardor*», para esas almas; 5.ª, el acuerdo unánime de los Padres latinos en el Concilio de Florencia; 6.ª, el fundamento muy probable en la

(137) Cf. D. T. C., art. *Purgatorio*, c. 1.292.
(138) Cf. Ibídem, art. *Fuego del Purgatorio*, col. 2.258-2.261.
(139) Vid. también *E. Hugon*, O. P., *Tratados dogmáticos: De Novissimis*, 1.977, pág. 824.

I a los Corintios (13, 15) (140); 7.ª, por fin, las revelaciones particulares (por ejemplo, las de Santa Catalina de Ricci).

Según los mismos testimonios, este fuego del Purgatorio es un fuego real, y hasta corporal, como el del infierno. Es en una sustancia corporal donde se da el resultado de las vibraciones moleculares aptas para producir una sensación de quemadura.

Pero ¿cómo puede el fuego del Purgatorio hacer sufrir a almas separadas de su cuerpo y que sólo radicalmente tienen sus facultades sensitivas? A esta pregunta hay que responder como lo hemos hecho anteriormente para el fuego del infierno (141). Este fuego obra sobre el alma, no por propia virtud, sino como *instrumento de la justicia divina*, del mismo modo que el agua bautismal produce, bajo la influencia de Dios, la gracia en nuestras almas. Si no se ha estado bien dispuesto a recibir los instrumentos de la misericordia divina, habrá que sufrir de parte de los instrumentos de su justicia. *Este modo de obrar del fuego* es misterioso; tiene por efecto, según Santo Tomás (142), *ligar* en cierto modo el alma, es decir, impedirle obrar como ella querría y donde querría, y le inflige de este modo la humillación de depender de una criatura material. Sufrimiento que no deja de tener analogía con el que experimenta una persona paralítica, que no puede hacer los movimientos que quisiera.

(140) «El fuego revelará todo con su prueba, mostrando lo que vale el trabajo de cada uno.»
(141) Cf. supra: III parte, c. IV.
(142) Cf. *Contra Gentes*, L. IV; c. 90, y III Suppl., q. 70, a. 3.

Las penas del Purgatorio, ¿son voluntarias?

Santo Tomás (143) responde afirmativamente que el alma *quiere* soportarlas, como medio impuesto por la Justicia divina, para llegar al fin último; las quiere tanto más cuanto mejor comprende la perfecta conveniencia de este vivo dolor; la aceptación voluntaria de éste purifica realmente la raíz de la voluntad de todo egoísmo y búsqueda de sí mismo. El alma no hubiera tenido el valor de imponerse una pena tan íntima y tan profunda, pero la acepta voluntariamente.

¿Estas almas son, por tanto, purificadas por la sola Justicia divina, o más bien deben sufrir además de parte de los demonios?

Santo Tomás da una respuesta profunda (loc. cit., a. 5): «Los elegidos, en el Purgatorio, sufren solamente por la Justicia divina; no tienen que sufrir por parte de los demonios, porque han obtenido victoria sobre ellos; ni siquiera se sirve Dios de los ángeles para esta dolorosa purificación.» Esta es infligida únicamente por la Justicia divina, que siempre va unida a la misericordia.

¿Qué hay que pensar del *lugar del Purgatorio?*

No es determinable con certeza, porque la Revelación no es suficientemente explícita sobre este punto; por lo que no podemos más que hacer conjeturas. Lo cierto es que las almas separadas de sus cuerpos no tienen ya contacto con los que viven sobre la tierra, aun cuando, excepcionalmente, puedan manifestársenos para instruirnos y para pedir nuestros sufragios.

(143) Apéndice del Suppl., a. 4.

¿Disminuyen progresivamente los sufrimientos del Purgatorio? (144).

Desde cierto punto de vista disminuyen, en cuanto que las reliquias del pecado van desapareciendo poco a poco, como una herrumbre de nuestras facultades, y al mismo tiempo que va disminuyendo la pena a sufrir. Pero, por otra parte, estos sufrimientos aumentan con el deseo vehemente de ver a Dios. La duración del Purgatorio, como ya dijimos (145), no es nuestro tiempo continuo, pero se le asemeja, en cuanto es una sucesión de pensamientos y de sentimientos medidos por un tiempo discontinuo, en el que cada pensamiento o sentimiento tiene por medida un instante espiritual seguido de otro (Cf. Santo Tomás, I, q. 10, a. 5, ad. 1). Un instante espiritual del Purgatorio puede durar varios días de nuestro tiempo solar.

Las almas del Purgatorio, ¿cuánto tiempo tienen que estar allí? (146).

El Purgatorio mismo durará hasta el Juicio final, conforme a varias declaraciones de la Iglesia (147) fundadas en la tradición y en las palabras de la Sagrada Escritura relativas al Juicio Universal. «Y éstos irán al eterno suplicio, y los justos a la vida eterna» (Math., XXV, 46). No habrá entonces Pur-

(144) Cf. D. T. C., art. *Purgatorio*, col. 1.295.
(145) Cf. supra, II Parte, c. VI.
(146) Cf. D. T. C., ibíd., col. 1.289.
(147) Denz., 464, 693, 3.035, 3.047, 3.050.

gatorio, sino que los últimos elegidos tendrán, antes de morir, una purificación suficiente, porque está dicho (Math., XXIV, 24): «Se levantarán entonces falsos Cristos y falsos profetas, y harán grandes prodigios y cosas extraordinarias, hasta seducir, si fuese posible, a los mismos elegidos.» Y un poco antes (V, 22) se dice: «Si estos días no fuesen abreviados, ninguno resistiría, pero a causa de los elegidos serán abreviados.» El fin del mundo tendrá lugar cuando el número de los elegidos esté completo y cuando la continuación de las generaciones humanas no tenga ya razón de ser. El Purgatorio, por consiguiente, tendrá un término.

Pero si se trata de su duración para un alma determinada en particular, hay que *decir que la pena será de mayor duración o de mayor intensidad según la expiación requerida.* Según Santo Tomás (148) «el rigor de la pena del Purgatorio corresponde precisamente a la profundidad de la culpa arraigada en el sujeto; así puede acontecer que alguno permanezca más largo tiempo y sea menos atormentado que otro, que será liberado antes, tras haber sufrido de modo más intenso».

Esto se comprende fácilmente, y tiene alguna analogía en la vida presente. Sucede en la Tierra que, por una culpa contra la patria, se debe sufrir un durísimo castigo, pero breve, como el de los azotes; y que, por el contrario, por una culpa premeditada, arraigada en el sujeto, se inflija cadena perpetua. Igualmente, en la vida espiritual, sobre la Tierra, para un pecado grave se exige una dura y breve purificación, y una purificación más larga, pero menos

(148) IV *Sent.*, d. 21, q. I, a. 3; q. 3, 1. y *Apéndice del Suppl.*, a. 8.

penosa, para un pecado menos grave, pero arraigado en el sujeto desde mucho tiempo ha.

Domingo Soto (149) y Maldonado han enseñado que los sufrimientos del Purgatorio son tan penosos y los sufragios de la Iglesia tan eficaces, que *ningún alma,* cualquiera que sea su deuda, debe morar en él más de veinte años, e incluso más de diez. La casi unanimidad de los teólogos rechaza esta opinión; puede afirmarse que las almas que se han convertido en el último momento, tras una vida de graves desórdenes no expiados, permanecen en el Purgatorio un tiempo mucho más largo. Los teólogos en general se pronuncian por una duración bastante larga (150).

Según algunas revelaciones, el Purgatorio dura tres, cuatro siglos y más, para la expiación de culpas muy graves, perdonadas en el último instante de la vida, sobre todo si estas almas han tenido grandes responsabilidades derivadas de sus altos cargos.

Hay que repetir, por lo demás, que en el Purgatorio no hay tiempo continuo, tiempo solar; no hay ya horas, días, años; hay eternidad, o *aevum,* que mide lo que hay de inmutable en la sustancia del alma, de inmutable asimismo en su conciencia de sí misma y de Dios, de inmutable, en fin, en su amor; y existe *el tiempo discontinuo,* que mide la sucesión de sus pensamientos y de sus sentimientos; este tiempo discontinuo, como hemos visto, se compone de instantes espirituales sucesivos, y cada uno de estos instantes puede corresponder a diez, veinte, treinta, sesenta horas de nuestro tiempo solar, como una persona puede permanecer treinta horas en éxtasis, absorbida por un solo pensamiento. No existe, por con-

(149) In IV *Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2.
(150) Cf. S. R. *Bellarmino, De gemitu columbae,* L. II, c. 9.

siguiente, proporción entre nuestro tiempo solar y este tiempo discontinuo del Purgatorio. Pero si ha sido revelado a alguno que una determinada alma ha sido librada del Purgatorio en un instante dado de nuestro tiempo, este instante corresponde al instante espiritual de su liberación.

CAPITULO VI

El estado de las almas del Purgatorio

Después de haber hablado de la naturaleza de las penas del Purgatorio, es necesario ver cómo son soportadas, y es ésta buena ocasión para considerar en síntesis el estado de las almas que se encuentran en esas penas, para subrayar las notas dominantes de este estado.

Debemos recordar brevemente, antes de nada, cuanto queda dicho acerca del modo de conocer propio del alma separada y sobre el Juicio particular (151).

No teniendo ya el cuerpo, estas almas no poseen las operaciones de la vida sensitiva; asimismo no tienen más que radicalmente las facultades sensitivas; por ejemplo, la imaginación y la memoria sensible. Pero conservan las facultades superiores: la inteligencia y la voluntad. Perduran en ellas los conocimientos de la ciencia, de que se habían adornado; las virtudes adquiridas, las virtudes infusas (teologales y morales), los siete dones del Espíritu Santo; pero las ejercen sin el concurso de la imaginación.

(151) Cf. supra, II Parte, cap. IV y VI.

Su *modo de ser preternatural* (separadas del cuerpo) se acompaña normalmente de un *modo de obrar preternatural*, gracias a las ideas infusas, que les permiten conocer el singular en el universal, especialmente las personas dejadas en la Tierra, que tienen con ellas una relación especial.

Además, *se ven intuitivamente*, como el ángel se ve a sí mismo, y conocen, por consiguiente, de modo clarísimo su espiritualidad, su inmortalidad, su libertad; conocen también con certeza absoluta, en sí mismas como en un espejo, a Dios, autor de su naturaleza, y sufren mucho por no poderlo ver inmediatamente. Se conocen, en fin, unas a otras.

El Juicio particular tiene lugar, según dijimos, en el mismo momento de la separación, momento que representa el término del mérito y del demérito; y esa sentencia ha sido dada por una iluminación intelectual sobre toda la vida terrena en lo que ésta tenía de bien y de mal; por eso ha sido definitiva. El estado de las almas del Purgatorio deriva de estos principios y del Juicio particular.

Certidumbre de la salvación y confirmación en gracia

Como efecto inmediato del Juicio particular, las almas del Purgatorio están seguras de su salvación. Su esperanza no tiene ya solamente, como la nuestra, una certeza de tendencia (152), sino la certeza del

(152) Cf. S. Tomás, II, II, q. 18, a. 4: «*Spes cartitudinaliter tendit* in suum finem, quasi participans certitudinem a fide.»

término o de llegar al término. En la Tierra se requeriría para esto una revelación especial (153).

El Juicio particular contiene esta revelación; el alma está entonces cierta de su predestinación, tiene una esperanza no sólo firme, sino segura de llegar al término. Además, conoce por experiencia que ni se encuentra en el Cielo, donde se ve a Dios, ni en el infierno, donde se blasfema, sino en un lugar pasajero de purificación, donde, sin verlo, se le ama sobre todas las cosas.

Por otra parte, estas almas están confirmadas en gracia. Es ésta una consecuencia más del Juicio particular. Los teólogos lo enseñan comúnmente, recordando que la Iglesia ha condenado esta proposición de Lutero (Denz., 779): «Las almas del Purgatorio pecan constantemente tratando de evitar las penas para encontrar descanso.» Y por esta confirmación en gracia, precisamente, se llaman *«las benditas almas del Purgatorio»*.

¿Cómo pueden estar confirmadas en gracia antes de haber recibido la visión beatífica que lleva consigo la impecabilidad? Cuando se ve a Dios cara a cara no puede uno apartarse de El; pero antes de verlo, ¿cómo evitar la más pequeña culpa? Suárez afirma que esto sucede sólo en virtud de una especial protección de Dios, que preserva a estas almas, sea del pecado mortal, sea del venial, a fin de que su entrada en el Cielo no sea aún más aplazada. Los tomistas, para explicar esta confirmación, proponen una razón intrínseca: *estas almas*, como los espíritus puros, *juzgan de modo inmutable sobre su último fin*, como nosotros juzgamos de los primeros principios, y ellas se adhieren a él inmutablemente. Están fijas en el bien. Esto ha enseñado Santo Tomás (154).

(153) Cf. Conc. de Trento. Denz, 805: «Nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit.» Item n. 826 (Attamen), «in Dei auxilio firmissiman spem collocare et reponere omnes debent». Ibíd, n. 806.

Esta inmutable adhesión al fin último es de un orden superior al de nuestro tiempo solar, es medida por el *aevum*, o sea por la eviternidad, mientras que en una región menos elevada del alma separada la sucesión de sus pensamientos es medida por el tiempo discontinuo con sus sucesivos instantes espirituales (I, q. 10, a. 5, ad. 1). Algo semejante pasa en la Tierra con los Santos confirmados en gracia: su inclinación hacia Dios es inmutable, y un poco más abajo se da en su alma la sucesión de los pensamientos y sentimientos subordinados a Dios, amado sobre todas las cosas. Todo esto se deduce bastante claramente de los principios expuestos precedentemente.

Quedan todavía algunas dificultades: las almas del Purgatorio, ahora confirmadas en gracia, tenían con frecuencia, en el momento de la muerte, algunos *pecados veniales*. ¿Cuándo les han sido perdonados esos pecados? Además, las que se han convertido a punto de morir, tras una vida de graves desórdenes,

(154) I, q. 64, a. 2: «El ángel aprehende inmóvilmente, como nosotros aprehendemos los primeros principios... y la voluntad del ángel se adhiere inmóvilmente, después que se ha adherido libremente.» Es un reflejo de la inmovilidad de los libres decretos de Dios.—*De Veritate*, q. 24, a. 2: «El alma separada se asemeja al ángel en cuanto al modo de entender y en cuanto a la indivisibilidad del apetito.» «Toda la fuerza del apetito tiende a la unidad.» Ibídem, ad. 4.—*C. Gentes*, L. IV, c. 95: «Por lo tanto, cuando el alma está separada del cuerpo, no se hallará ya en estado de ser movida hacia el fin, sino de descansar para siempre en el fin alcanzado.» Su disposición hacia el fin último no cambiará ya más, y juzgará siempre así según esta disposición o inclinación.

han abandonado su cuerpo con *disposiciones muy defectuosas* consecuentes a su pecado; estas disposiciones ¿son suprimidas nada más entrar en el Purgatorio o lo son sólo progresivamente?

La Teología nos ilustra acerca de estos dos puntos.

LA REMISIÓN DE LOS PECADOS VENIALES QUE QUEDAN SE HACE EN EL INSTANTE DEL JUICIO PARTICULAR

Los justos que han sido sorprendidos por la muerte, por ejemplo, durante el sueño, o cuando no tenían suficiente uso de razón, no han podido hacer, en el último momento, un acto de contrición meritorio que habría obtenido la remisión de sus pecados veniales. Estos pecados les son remitidos por *el acto de caridad y de contrición* que hacen inmediatamente después de la muerte *en el momento del Juicio particular*. Este acto ya no es meritorio, pero es un acto de caridad y de arrepentimiento perfecto, suficiente para perdonar las culpas veniales; no obstante, hay que sufrir a continuación la pena correspondiente a estas culpas.

Tal es la enseñanza de Santo Tomás (155), que es admitida por Suárez (156), y por la mayor parte de los teólogos (157).

Por consiguiente, es, al menos, muy probable que estos pecados veniales sean perdonados en el momento de entrar en el Purgatorio. El alma conoce entonces con claridad que a consecuencia de sus faltas no puede aún ver a Dios, y nada impide que haga inmediatamente un acto de arrepentimiento, para lo cual no encuentra obstáculos de parte del cuerpo y de las pasiones. Bastaría para la remisión de estos pecados una contrición general; pero al entrar en el Purgatorio, bajo la luz del Juicio particular, *el alma ve hasta en sus mínimos detalles todos sus pecados*, y por consiguiente se arrepiente de cada uno de ellos. Es un admirable complemento del último acto de contrición hecho sobre la Tierra, aunque este complemento no sea ya meritorio, y por eso no obtiene la condonación de la pena correspondiente a esos pecados, como habría podido obtenerla, al menos en parte, por el acto de contrición hecho antes de morir. Ciertamente sería de mucho valor hacer este acto de contrición antes de morir, y hacer en seguida el sacrificio de su propia vida en unión con las Misas que se celebraban en aquel momento: este acto hubiera sido meritorio. Ahora ya no lo es, pero logra aún la remisión de los pecados veniales que el alma deplora vivamente. Puede decirse, por consiguiente, que es santa, puesto que todos sus pecados, incluso veniales, están perdonados, y no pecará más.

Es ésta una hermosa doctrina.

(155) Cf. IV Sent., d. 21, q. 1, a. 3.—*Apéndice del Suppl.*, a. 61.—*De Malo*, q. 7, a. 11.
(156) Op. cit. disp. XI, sec. IV.
(157) Cf. D. T. C., art. *Purgatorio*, c. 1.294.—Hugon, *Tratados dogmáticos: de Novissimis*, p. 825.

CÓMO DESAPARECEN LAS DISPOSICIONES DEFECTUOSAS CONSIGUIENTES A LOS PECADOS YA REMITIDOS

Según la doctrina común, y como dice Santo Tomás (158): «Cuando el pecado mortal es remitido por la gracia, el alma no está ya en estado de voluntario alejamiento de Dios, pero puede quedar en ella una disposición defectuosa que la inclina hacia un bien creado; semejante inclinación desordenada se encuentra hasta en el pecado venial, que es compatible con el estado de gracia.

Estas disposiciones defectuosas, llamadas *reliquias del pecado, reliquiae peccati*, están, como hemos dicho, sin duda debilitadas, disminuídas por la gracia; no predominan ya en el justo, pero permanecen todavía, como el *fomes peccati* perdura en el bautizado.» Esto se advierte claramente en el que ha tomado la costumbre de embriagarse y que, sin embargo, ha recibido la absolución: permanece en él una disposición a recaer en las mismas culpas: igualmente en el que tiene antipatía a alguno y que se arrepiente de ello: queda con frecuencia una inclinación a la maledicencia.

Estas disposiciones viciosas permanecen en las almas que, tras numerosos pecados, han recibido, con una atrición suficiente, la absolución en el momento de la muerte; son como una *herrumbre* en las facultades y a veces hasta en el fondo de la inteligencia y la voluntad. Esta herrumbre, en general, desaparece lentamente en la vida presente. ¿Desaparecerá nada más entrar en el Purgatorio?

(158) III, q. 86, a. 5.

Algunos teólogos así lo piensan, porque dicen: el acto de caridad intensa que el alma hace entonces puede borrar inmediatamente estas malas disposiciones (159). Sin embargo, no encontramos esta respuesta en Santo Tomás, sino más bien lo contrario, como ya tuvimos ocasión de exponer. Dice, en efecto (160): «El rigor de la pena corresponde realmente a la gravedad de la culpa, y la *duración* de la pena al *arraigo* de la culpa en el sujeto; así puede suceder que uno permanezca *más tiempo* en el Purgatorio que otro, sufriendo *menos que él, y viceversa.*» Ahora bien: las reliquias del pecado dimanan, sobre todo, del arraigo de este en el sujeto, y la pena debe, por consiguiente, hacerlas desaparecer sólo *progresivamente*. De este modo una larga aflicción aceptada con resignación produce el mismo efecto que una larga penitencia que uno se impone a sí mismo.

Santa Catalina de Génova dice también, en su Tratado del Purgatorio (cap. 4): «Ninguna paz es comparable a la de las almas del Purgatorio, excepto la de los santos del Cielo, y esta paz aumenta indefinidamente gracias a la influencia progresiva de Dios sobre estas almas, *y a medida que los impedimentos desaparecen. La herrumbre del pecado es el obstáculo...* Cuando esta herrumbre desaparece, el alma refleja cada vez más perfectamente el verdadero sol que es Dios. *Su felicidad aumenta a medida que esta herrumbre disminuye*» (161).

(159) Así piensan el P. E. Hugon, *op. cit.*, pág. 826, y A. Michel, D. T. C., art. *Purgatorio*, c. 1.298.
(160) IV Sent. d. 21, q. 1, a. 3; q. 3, ad 1.
(161) Hay que convenir en que la Santa, al hablar por ex-

Por eso nosotros nos inclinamos a pensar que mientras los pecados veniales son inmediatamente perdonados a la entrada del Purgatorio, las *reliquiae peccati*, o disposiciones viciosas, sólo progresivamente van desapareciendo. Al menos, parece que es así en la mayor parte de estas almas, sobre todo de las que se han convertido en el momento de la muerte tras una vida de desórdenes; ésas deben permanecer largo tiempo en el Purgatorio; pero en las mejores, desde el primer instante, los restos del pecado han podido desaparecer en seguida, como aconteció sobre la Tierra, dice Santo Tomás (162), para Santa Magdalena en el momento de su conversión o al pie de la cruz.

Pero hay que ahondar aún más en la vida de las almas de la Iglesia doliente.

La satispasión voluntaria y reparadora, sufrimiento aceptado, ofrecido por amor

Llegamos al meollo de la cuestión.

El pecado, desde el momento que conculca la ley divina, merece una pena; el orden divino violado no es restablecido, lo mismo que el orden social, más que mediante una reparación penal; la voluntad creada, que se ha rebelado injustamente contra la del Creador, debe sufrir una represión; y si la acepta voluntariamente, vuelve a entrar en el orden que había violado. Esto es—como vimos—lo que decía ya Platón en el *Gorgias*, y lo que explica Santo Tomás

periencia, propende a destacar el progreso que se realizaba en ella.

(162) III, q. 86, a. 5.

a propósito de la legitimidad de las penas (I, II, q. 87, a. 6).

Según esos principios, el Santo Doctor (163) demuestra que la *aceptación voluntaria* de las penas del Purgatorio obtiene para las almas que en él se encuentran *la remisión de su deuda* para con la Justicia divina. Pero mientras que en la Tierra la satisfacción de las culpas o reparación del justo es meritoria, en el Purgatorio la *satispasión* ya no lo es, y por eso no merece ya la disminución o atenuación de las penas, sino que la obtiene cuando la deuda ha sido saldada o es abreviada por los sufragios de los vivos.

Hay que notar que esta dolorosa satispasión es no sólo aceptada por la voluntad, sino que *es ofrecida* por medio de una ardiente caridad, con la adoración profunda de la Justicia suprema. Esto es lo más hermoso que hay en el Purgatorio. Aparecen ahora real y clarísimamente los *imprescriptibles derechos de Dios*, autor de la naturaleza, de la ley natural y de la ley de la gracia de Dios, Juez supremo. Del mismo modo, el alma justa, separada del cuerpo, ve mejor el *valor infinito de la Redención*, del sacrificio de la Cruz, del de la Misa, el valor de los sacramentos que ella recibió un tiempo con más o menos negligencia. Ve también mucho más profundamente, sin posibles distracciones, *el valor de la vida eterna*, de la posesión de Dios, de la que todavía se ve privada a causa de sus culpas pasadas y de la reparación debida a la infinita Justicia. Las almas que saben que se celebra una Misa, como es costumbre, en el aniversario de su muerte, la desean vivamente y la esperan.

(163) Apéndice del Suppl.: *Del Purgatorio*, a. 4, 7, 8.

Entonces estas almas, con ardiente caridad, ofrecen a Dios su dolor, que es *tanto más purificador cuanto más íntimamente es ofrecido*. No hubieran tenido nunca sobre la Tierra tanta generosidad como para imponerse semejantes sufrimientos, en espíritu de reparación; pero ahora los ofrecen como el sacrificio expiatorio, con todo el impulso de su amor a Dios. Cuanto más penetra este sufrimiento en el fondo de la voluntad, y cuanto mejor es aceptado y ofrecido, tanto mejor destruye los residuos del amor propio y del egoísmo, la herrumbre que obstaculiza a la caridad infusa para que reine sin competencia en este fondo, donde ahora está arraigada para siempre.

Mientras que nosotros vemos todas las cosas un poco sobre la misma línea horizontal del tiempo, mientras que nosotros no diferenciamos mayormente el bien y el mal, motivo por el cual los grandes malhechores, lo mismo que los grandes hombres, tienen estatuas en las plazas públicas, estas almas del Purgatorio tienen una *visión no horizontal, sino vertical, de las cosas*, que va desde la infinita santidad de Dios, que ellas presienten, hasta la peor perversidad.

Son las grandes certezas de la Iglesia purgante.

Es claro que esta satispasión voluntaria no es sólo una compensación penal, sino una compensación y reparación ofrecida por adoración y amor de Dios. Así, la caridad, la mayor de las virtudes, ocupa, como es de justicia, el primer lugar en estas almas, y suscita en ellas la adoración reparadora de la divina Justicia.

Es el culto de la Iglesia purgante.

Este dolor de la otra vida es, como ya dijimos, *de un orden diverso* al de los dolores terrenos, y es aceptado y ofrecido, no sólo en la paz, sino con el gozo

que proviene de la certeza del estado de gracia y de salvación. Esta alegría no disminuye el dolor indecible, porque una y otro derivan de la sed ardiente y del hambre devoradora de Dios que atrae fuertemente a sí. Es realmente un flujo y un reflujo espiritual, del cual el del mar es una pálida imagen. De una parte está la atracción de Dios, fin último; de la otra, el alma, retenida aún por los vestigios del pecado y en la obligación de pagar todas sus deudas para con la divina Justicia (164).

En estas almas, el amor de Dios, en vez de disminuir el sufrimiento, más bien lo aumenta, y este amor consume las escorias que quedan en el fondo de la inteligencia y de la voluntad. Es una admirable *purificación pasiva del amor* que hace pensar en la que describió San Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, con la diferencia de que, en el Purgatorio, la acepta-

(164) *Monseñor Ch. Gay*, en la obra: *Sobre la vida y las virtudes cristianas*, c. XVII, 2.ª p.: *Sobre la Iglesia purgante*, t. II, pág. 570 y sig., dice: «Era el orden en este mundo, esta ausencia de Dios; después de la muerte es un desorden. No es ya Dios el que tiene la criatura a distancia; al contrario, es la hora normal en que El debía esperarla; El la reclama, por consiguiente, la atrae...; el alma lo conoce aunque no lo vea; lo siente; *en ella todo es anhelo; y es de necesidad que permanezca inmóvil*... La inmovilidad de estas almas es, sobre todo, su impotencia. Como el paralítico, al borde de la piscina, están imposibilitadas de ayudarse por sí solas: no pueden ni hacer penitencia, ni merecer, ni satisfacer, ni ganar indulgencias; están privadas de sacramentos... En cierto sentido el alma quiere y ama sus cadenas, que la retienen prisionera, pero por ser tan prudente y tan santa, su amor no hace más que enardecerse, y es precisamente este ardor insatisfecho el que constituye su suplicio...

«¡Cuán pequeño es (en la tierra) el número de los que están prácticamente enamorados de la Justicia divina!... En el Purgatorio las almas tienen una devoción indecible hacia la Santidad divina, y esto es lo que se concibe como más fundamental en su estado.»

ción del sufrimiento no es ya meritoria, porque el tiempo del mérito ha pasado.

Estas almas están espiritualmente crucificadas en la llama de su amor, por el deseo ardiente de Dios. Pueden decir a su modo: *crucior in hac flamma*, sufro cruelmente en esta llama; pero aquí el sentido de estas palabras es totalmente distinto del de los condenados, porque sobre el fuego corporal existe aquí la viva llama de amor que no cesa de elevarse hacia Dios (165).

Todas esas almas del Purgatorio, que se aman mutuamente, tienen la paz, el perfecto abandono en las manos del Señor. Así encuentran dulzura hasta en sus sufrimientos, ofrecidos por amor. En el *De paenitentia*, que ha sido atribuído a San Agustín, se dice (c. 13): «*Semper doleat paenitens et de dolore gaudeat:* que el penitente se aflija siempre de sus faltas y que se goce en su dolor.» Así, las almas del Purgatorio se llenan de gozo, tanto más cuanto más profundo es el dolor de su contrición. En ellas se verifican las palabras del Salmo LXXXIV, 11: «La justicia y la paz se han abrazado.» Esta hambre y sed de la Justicia divina salen finalmente victoriosas de cuanto les servía de obstáculo en la Tierra.

De este modo, la Iglesia purgante canta admirablemente, a su modo, la gloria de Dios.

---

(165) *La Vie Spirituelle*, 1 dic. 1942, P. Th. Deham, O P., art. *Las dos llamas*, págs. 434 y sig. Vide parte del artículo en la Parte III, cap. VI, nota 92.

NO ANSIEDAD, NO HORROR, NO IMPACIENCIA. PLENA POSESIÓN DE SÍ, LIBERTAD RECONQUISTADA

Por cuanto llevamos dicho, puede comprenderse cómo es que los teólogos dicen comúnmente que no hay ansiedad en esas almas; ésta se ve excluída por la certeza de la salvación eterna y por el ardiente amor de Dios. El horror está excluído igualmente; no podría conciliarse con la adoración de la divina Justicia. La impaciencia no existe tampoco, porque las penas purificadoras son aceptadas con plena sumisión a la voluntad divina, y hasta con gratitud, como medios de llegar a la bienaventuranza. Estas almas no pierden su tiempo en vanas consideraciones, sino que, al contrario, reparan la pérdida parcial del tiempo del mérito.

La violencia del dolor no produce en ellas una turbación involuntaria de la sensibilidad, porque la sensibilidad ya no existe en ellas más que radicalmente, en su raíz, y la tristeza espiritual está en su voluntad plenamente sometida.

San Francisco de Sales, en el *Tratado del amor de Dios* (L. IX, c. 7), dice a este propósito: «Las almas que están en el Purgatorio están allí, sin duda, por sus pecados; pecados que ellas han detestado y detestado soberanamente; pero en cuanto a la abyección y a la pena que les queda de ser retenidas en aquel lugar y privadas, durante determinado tiempo, de la posesión de la bienaventuranza del paraíso, ellas la sufren amorosamente y recitan devotamente el cántico de la divina Justicia: «*Vos sois justo, Señor, y vuestro juicio es recto*» (Ps. CXVIII, 137). Ven que

la Providencia *es irreprensible*, que ningún pecado dimana jamás de falta del socorro divino o de la insuficiencia de este socorro.

Santa Catalina de Génova dice lo mismo en el Tratado del Purgatorio (c. 2): «No pueden tener otra opción que permanecer donde están, tal como Dios lo ha ordenado con justicia... No pueden decirse: «Esta alma será liberada antes que yo», o bien: «Yo, primero que ella...» Están tan contentas con los designios divinos sobre ellas, que aman todo cuanto place a Dios.»

De donde se sigue que el alma en el Purgatorio *conquista la plena libertad personal de poseerse a sí misma*, como lo han observado muchos místicos. Esta libertad y dominio de sí estaba coartada en la Tierra por el apego desordenado a las criaturas. Ahora, por el contrario, por la purificación, el alma está dotada de una libertad personal muy elevada, en que se posee verdaderamente a sí misma en el orden querido por Dios, en la paz que es la tranquilidad del orden; está libre de vínculos personales, viciosos, con que estaba cautivada en la Tierra por un mal uso de su libre albedrío.

Esta plena libertad así conquistada no es, en modo alguno, la del mal, sino únicamente la del bien. En esto, es la imagen de la libertad de Dios, que es soberanamente libre y absolutamente impecable. Así se explica cómo esa libertad superior es conciliable con la inmutabilidad en el bien, fruto de la confirmación en gracia.

Desde este punto de vista, la vida de las almas purgantes es nobilísima y bellísima, aun cuando no sea aún la del Cielo.

¿En el Purgatorio hay un aumento de virtudes sin nuevo mérito?

Si se trata de *virtudes adquiridas*, parece que el aumento no puede ponerse en duda, porque las tales pueden aumentar, por la repetición de actos naturales buenos, sin que en ello haya mérito sobrenatural. Así, en la Tierra, esas virtudes nacen y aumentan hasta en hombres en estado de pecado mortal, que no pueden merecer; muchos adquieren, de hecho, por la repetición de actos laudables, la virtud de la justicia o de la fortaleza. Además, se ha visto que en el Purgatorio los hábitos viciosos, llamados *reliquiae peccati*, desaparecen progresivamente; luego pueden ser sustituídos por virtudes adquiridas. Todo esto parece que debe necesariamente verificarse en ciertas almas del Purgatorio, que han entrado en él por virtud de una absolución válidamente recibida en el momento de la muerte, y que en vida no habían adquirido, por decirlo así, ninguna virtud; y no parece que las tales almas puedan estar eternamente privadas de ellas. Ahora bien: la repetición de actos de prudencia, de justicia, de paciencia, etc., puede engendrar y aumentar en ellas esas virtudes adquiridas que, normalmente, en el justo, sirven para el ejercicio de las virtudes infusas, como en el artista la agilidad de los dedos sirve para el ejercicio del arte, que radica en la inteligencia práctica. Parece, por consiguiente, cierto que estas virtudes adquiridas pueden aumentar, al menos, las que residen en las facultades puramente espirituales, como la prudencia y la justicia; pero no aquellas que, como la castidad,

residen en la sensibilidad, la cual no existe ya más que radicalmente en el alma separada.

Si se trata de las virtudes infusas y de los siete dones, ¿existe aumento? Es difícil responder. Hay serios argumentos en pro y en contra. De buenas a primeras parece que habría que responder negativamente, porque con las virtudes infusas aumentaría la caridad y, en fin de cuentas, el grado de gloria en el Cielo sería proporcionado, no al grado de caridad y de mérito del momento de la muerte, sino al grado de caridad del final del Purgatorio. Ahora bien, esto parece contrario a lo que comúnmente se asegura: el grado de gloria está en proporción con los méritos, que se rematan con la muerte.

Pero, por otra parte, las almas del Purgatorio hacen intensos actos de las virtudes infusas de fe, esperanza, de caridad, de religión, y parece, por tanto, que esas virtudes infusas aumentan, no por la repetición de los actos—porque son infusas y no adquiridas—, sino porque Dios concede *misericordiosamente* ese aumento sin un nuevo mérito. Esta opinión ha sido sostenida por Palmieri (166), y antes que él, por Lesius (167). Según este último, para el aumento de una virtud infusa no es absolutamente necesario que haya un nuevo mérito; basta una buena disposición; así—piensa él— un cristiano en estado de pecado mortal, que hace de cuando en cuando actos bastante elevados de fe y de esperanza, puede tener, sin mérito, un aumento de estas virtudes, debido a la divina misericordia.

Queda siempre, no obstante, esta grave dificultad:

(166) *De Novissimis*, II, n. 2-3.
(167) *De Summo Bono*, L. II, c. 29. Cf. D. T. C., art. *Purgatorio*, c. 1.298.

el grado de gloria estará entonces en proporción, no al grado de los méritos y de la caridad alcanzado en el momento de la muerte, sino al grado de caridad del fin del Purgatorio. Lo que no parece conformarse con la doctrina tradicional. Santo Tomás dice: «Post mortem non est locus acquirendi gratiam vel augendi» (168).

Añadamos, por fin, que, según varios tomistas, aun habría un aumento de caridad posible en el Purgatorio: el que correspondería a los *actos meritorios imperfectos «remitidos»*, que no hubiesen obtenido en la Tierra el aumento de caridad a que daban derecho. Según Santo Tomás, en efecto, (II, II, q. 24, a. 6 ad. 1), en la Tierra «todo acto de caridad merece un aumento de esta virtud, pero no siempre obtiene este aumento inmediatamnte; sólo se obtiene cuando se hace un acto de caridad tan intenso que disponga a recibirlo». Por ejemplo, el que teniendo una caridad de cinco talentos, obra como si no tuviese más que dos, no obtiene inmediatamente el aumento de esta virtud hasta seis talentos; no lo obtendrá más que cuando esté dispuesto a recibirlo por un acto más intenso. Así, algunos tomistas (169) sostienen que con frecuencia los *actos meritorios débiles o imperfectos, remisos,* no reciben en la Tierra el aumento de caridad al que tendrían derecho, porque no ha habido un acto bastante intenso para disponernos a él antes de la muerte. En este caso, el aumento sólo podría ser concedido en el Purgatorio, cuando el alma hace actos de amor

(168) *Suppl.*, q. 71, a. 12: ex Quodl, II, q. 7, a. 2; VIII, q. 5, a. 2.
(169) Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart; cf. Billuart. *De caritate*, diss. II, a. 3.

de Dios mucho más intensos, los cuales no son ya meritorios.

Hay en esto una gran probabilidad, pero no se puede decir más. Y en este caso, se podría decir con verdad que el grado de gloria es proporcionado *al grado de méritos de la vida terrena* (incluídos los méritos débiles, *remisos*); pero no sería proporcionado *al grado de caridad del momento de muerte;* correspondería *al grado de caridad del fin del Purgatorio.* En cuanto a las almas que hayan entrado allí en virtud de una absolución tardía no precedida de mérito alguno, ni siquiera mínimo, entonces el grado de gloria es proporcionado al grado de caridad en el momento de la muerte.

Es difícil, en estas misteriosas cuestiones, decir más. *Hay que tener por seguro que el grado de gloria es proporcionado al de los méritos de la vida terrena* (170). De ahí la importancia de esta vida, que es en la que hay que prepararse para amar a Dios. La vida eterna corresponderá a lo que la vida presente haya merecido.

Nunca se insistirá bastante sobre esto.

La última disposición para la entrada en el Cielo

No se trata aquí de la disposición *propiamente* última, porque ésta no se realiza más que en el instante mismo de la entrada en la gloria, como la ultimísima disposición a la creación del alma humana no

(170) Cf. Concilio de Florencia (Denz, 692): «Animas justas, post purgationem, intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, *pro meritorum tamen diversitate,* alium alio perfectius.»

se produce más que en el instante mismo de esta creación y como la ultimísima disposición a la justificación sólo se verifica en el instante de la infusión de la gracia santificante y de la caridad (171). Precisamente por esa razón, la disposición inmediatamente última a una perfección sólo precede a ésta en el orden de causalidad material o dispositiva, pero la sigue en el orden de causalidad formal, eficiente y final. Así, un pensador no encuentra la imagen adecuada a la expresión de una idea nueva más que después de haberla concebido. Del mismo modo, la disposición inmediatamente última a recibir el *lumen gloriae* y la visión beatífica sólo se realiza en el instante de la glorificación del alma, y este instante es el único instante de la eternidad participada: no pasará nunca.

Pero, justamente antes, hay en las almas del Purgatorio una disposición casi-última a la entrada del Cielo. ¿En qué consiste? Puede ser caracterizada negativa y positivamente. *Negativamente,* esta disposición excluye todo pecado, por leve que sea, toda inclinación viciosa o huella de pecados remitidos, y toda pena debida al pecado, porque el alma ha alcanzado su meta. Esta está, asimismo, perfectamente purificada: es el ingreso en la santidad definitiva.

Positivamente, esta disposición se realiza en diversos grados porque hay «varias moradas en la casa del Padre celestial»; pero exige siempre una fe firme, una sólida esperanza, una ardiente caridad, un deseo intenso de Dios. Es claro, en efecto, que el don tan elevado de la visión beatífica no puede ser conce-

(171) Cf. S. Tomás, I, II, q. 112, a. 2, ad. 1; q. 113, a. 6, 7, 8, ad. 2; III, q. 7, a. 13, ad. 2, y *Billuart. De Gratia,* diss. VII, a. 4 parágr. 4.

dido sin este vivo deseo; sin él, el alma no estaría aún dispuesta para ver a Dios. Habría un notable inconveniente para concederle esta visión, como, por ejemplo, hay un gran inconveniente cuando una doctrina sublime es predicada a quien no aprecia aún su valor y no desea suficientemente sacar provecho de ella.

Sin embargo, al fin del Purgatorio, este intenso deseo es proporcionado a la caridad de cada alma. Algunas tienen veinte talentos; otras, diez; otras, cinco; otras, menos; pero en todas hay un vivo deseo de Dios, «según la medida del don de Cristo» (Eph., IV, 7). Cada uno, a su manera, llega así a la verdad perfecta, «a la medida de la estatura de Cristo» (Ibíd., IV, 13). Esta disposición cuasi-última a la gracia, supone, en todas estas almas, el ejercicio relativamente elevado de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo; en especial, con la caridad, una fe viva, penetrante y sabrosa, que es la contemplación infusa de los misterios de la Salvación.

Encontramos en esto una confirmación a la doctrina que hemos expuesto frecuentemente en otras ocasiones: en la vida terrena la contemplación infusa está en la vida normal de la santidad, y si las almas justas no la han tenido en la Tierra, la tienen en el Purgatorio. Pero debemos vivir de tal modo que nuestra alma sea purificada en la vida presente con mérito progresivo, y que tenga menos necesidad de ser purificada, sin mérito, después de la muerte.

EL ESTADO DE LAS ALMAS DEL PURGATORIO, DESCRITO POR SANTA CATALINA DE GÉNOVA

Como refieren sus biógrafos, Santa Catalina de Génova dictó en éxtasis su *Tratado sobre el Purgatorio;* dictaba lo que veía y experimentaba (172). Este tratado ha sido siempre muy estimado por los teólogos, que hallan en él un precioso complemento de lo que

---

(172) S. Catalina de Génova, de la Orden Tercera franciscana, 1477-1510: *Tratado del Purgatorio.*—Edición de «Vita Francescana». Frailes Menores Capuchinos. Génova, 1929.—Cf. *Dizionario di Spiritualità,* art. S. Catalina de Génova, col. 304, sig.

Santa Catalina de Génova, nacida en 1447, de la ilustre familia Fieschi, recibió, siendo muy joven, gracias muy especiales. «A los ocho años tuvo la inspiración de dormir sobre paja y colocar bajo su cabeza un madero.» (Vida de 1551, c. I.) A los doce años recibió el don de la oración; a los trece, sintiendo una vivísima vocación religiosa, quiso tomar el hábito de las canoniquesas de Letrán, en el convento en que ya había ingresado su hermana Limbania. A causa de su temprana edad, no fué admitida, a pesar de las instancias de su confesor. (Cf. *Dizion. di spiritualità,* art. S. Catalina de Génova).

A los dieciséis años, para condescender con la voluntad de sus padres, casó con Julián Adorno. La elección era desdichada, porque era hombre violento y de costumbres asaz ligeras, mientras ella era piadosa y recogida. Durante cinco años de aridez profunda, Catalina sufrió una tristeza sin consuelo (Vida, cap. I), tanto más cuanto que su marido dilapidaba el patrimonio y la familia llegó a conocer apuros financieros. Ella, que había sido llamada a una gran santidad, tuvo entonces, a consecuencia de estos años de aridez, una especie de descorazonamiento y, para distraerse, se dedicó a los asuntos externos y se embriagó con las delicias y vanidades del mundo (Vida, c. I). Probablemente no pecó mortalmente, pero se apoderó de su corazón una gran tibieza.

Un día, en una hora de gran consternación, rezó a San Benito, en la iglesia de su nombre, y poco después, por con-

la ciencia teológica puede decir. No sólo se describe aquí el aspecto negativo del Purgatorio, la supresión de los obstáculos, sino, sobre todo, el aspecto positivo del que la Santa tenía experiencia. Destacaremos los puntos principales de esta descripción que nos parecen más significativos.

Del «Tratado sobre el Purgatorio», de Santa Catalina de Génova

Cap. I. Las almas del Purgatorio no pueden tener otra opción que permanecer donde están, tal como Dios justamente lo ha ordenado... No pueden ni co-

---

sejo de su hermana Suora, fué a confesarse (Vida, cap. II). Entonces ocurrió su conversión.

He aquí cómo fray Pablo de Savona refiere esta conversión: «Cuando se hubo arrodillado en el confesonario, recibió de golpe una herida en el corazón de un inmenso amor de Dios, con una visión de su miseria y de la bondad de Dios.» En este sentimiento de inmenso amor, de contrición y de reconocimiento, fué purificada, cayó casi en tierra, y tuvo que suspender su confesión, que terminó al día siguiente. Para llevarla a una contrición más viva aún, Jesús se le apareció llevando su cruz. Empezó entonces una heroica penitencia hasta que Dios le hizo comprender que había satisfecho a la divina Justicia. Dijo entonces: «Si yo tornase al pecado, querría que para castigarme me sacasen los ojos y sería aún poco, puesto que retornar a la culpa sería perder los ojos del alma, incomparablemente más preciosos que los del cuerpo.» Obtuvo la conversión de su marido, y se consagró con él al cuidado de los enfermos en el hospital principal de Génova. Llevó entonces una vida de intensa unión con Dios y sufrió mucho por la liberación de las almas del Purgatorio, por las que rogaba. Un fuego misterioso y sobrenatural torturaba sus carnes y la hacía experimentar un hambre y una sed extraordinarias. Tuvo éxtasis de dolores, durante los cuales dictó su *Tratado del Purgatorio,* tan breve como sustancioso.

meter pecado ni conseguir méritos absteniéndose de hacerlo.

Cap. II. Ninguna paz es comparable a la suya, salvo la de los Santos del Cielo, y esta paz aumenta indefinidamente a causa de la influencia de Dios, a medida que los impedimentos desaparecen. Son como la herrumbre, y la felicidad del alma aumenta a medida que esta herrumbre disminuye.

Cap. III. Dios acrecienta en ellas el deseo de verle y enciende en su corazón un fuego tan poderoso que les resulta insorportable encontrar un obstáculo entre ellas y Dios.

Cap. IV. Al final de su vida terrena el alma queda para siempre confirmada en el bien o en el mal que ella ha elegido. Las almas del Purgatorio están, por tanto, confirmadas en gracia.

Cap. V. Dios castiga a los réprobos menos de lo que merecen.

Cap. VI. Las almas del Purgatorio se conforman perfectamente con la voluntad de Dios.

Cap. VII. Son tan profundamente atraídas hacia Dios, que ninguna comparación puede hacerlo entender. Pensemos, no obstante, en un pan único para saciar el hambre de todas las criaturas humanas, y que bastase verlo para satisfacerse.

Cap. VIII. El Infierno y el Purgatorio manifiestan la admirable sabiduría de Dios. En el mismo momento en que el alma se separa del cuerpo, va al lugar que le es asignado; así, el alma en estado de pecado, no encontrando un lugar apropiado, se precipita por sí misma en el Infierno...; el alma justa, que no tiene aún la pureza necesaria para la unión, se arroja ella misma voluntariamente en el Purgatorio para ser purificada.

la ciencia teológica puede decir. No sólo se describe aquí el aspecto negativo del Purgatorio, la supresión de los obstáculos, sino, sobre todo, el aspecto positivo del que la Santa tenía experiencia. Destacaremos los puntos principales de esta descripción que nos parecen más significativos.

DEL «TRATADO SOBRE EL PURGATORIO», DE SANTA CATALINA DE GÉNOVA

Cap. I. Las almas del Purgatorio no pueden tener otra opción que permanecer donde están, tal como Dios justamente lo ha ordenado... No pueden ni cometer pecado ni conseguir méritos absteniéndose de hacerlo.

Cap. II. Ninguna paz es comparable a la suya, salvo la de los Santos del Cielo, y esta paz aumenta indefinidamente a causa de la influencia de Dios, a medida que los impedimentos desaparecen. Son como la herrumbre, y la felicidad del alma aumenta a medida que esta herrumbre disminuye.

Cap. III. Dios acrecienta en ellas el deseo de verle y enciende en su corazón un fuego tan poderoso que les resulta insorportable encontrar un obstáculo entre ellas y Dios.

Cap. IV. Al final de su vida terrena el alma queda para siempre confirmada en el bien o en el mal que ella ha elegido. Las almas del Purgatorio están, por tanto, confirmadas en gracia.

Cap. V. Dios castiga a los réprobos menos de lo que merecen.

Cap. VI. Las almas del Purgatorio se conforman perfectamente con la voluntad de Dios.

Cap. VII. Son tan profundamente atraídas hacia Dios, que ninguna comparación puede hacerlo entender. Pensemos, no obstante, en un pan único para saciar el hambre de todas las criaturas humanas, y que bastase verlo para satisfacerse.

Cap. VIII. El Infierno y el Purgatorio manifiestan la admirable sabiduría de Dios. En el mismo momento en que el alma se separa del cuerpo, va al lugar que le es asignado; así, el alma en estado de pecado, no encontrando un lugar apropiado, se precipita por sí misma en el Infierno...; el alma justa, que no tiene aún la pureza necesaria para la unión, se arroja ella misma voluntariamente en el Purgatorio para ser purificada.

---

sejo de su hermana Suora, fué a confesarse (Vida, cap. II). Entonces ocurrió su conversión.

He aquí cómo fray Pablo de Savona refiere esta conversión: «Cuando se hubo arrodillado en el confesonario, recibió de golpe una herida en el corazón de un inmenso amor de Dios, con una visión de su miseria y de la bondad de Dios.» En este sentimiento de inmenso amor, de contrición y de reconocimiento, fué purificada, cayó casi en tierra, y tuvo que suspender su confesión, que terminó al día siguiente. Para llevarla a una contrición más viva aún, Jesús se le apareció llevando su cruz. Empezó entonces una heroica penitencia hasta que Dios le hizo comprender que había satisfecho a la divina Justicia. Dijo entonces: «Si yo tornase al pecado, querría que para castigarme me sacasen los ojos y sería aún poco, puesto que retornar a la culpa sería perder los ojos del alma, incomparablemente más preciosos que los del cuerpo.» Obtuvo la conversión de su marido, y se consagró con él al cuidado de los enfermos en el hospital principal de Génova. Llevó entonces una vida de intensa unión con Dios y sufrió mucho por la liberación de las almas del Purgatorio, por las que rogaba. Un fuego misterioso y sobrenatural torturaba sus carnes y la hacía experimentar un hambre y una sed extraordinarias. Tuvo éxtasis de dolores, durante los cuales dictó su *Tratado del Purgatorio*, tan breve como sustancioso.

Cap. IX. En lo que concierne a Dios, veo que el Cielo no tiene puertas y puede entrar en él quien quiera, porque Dios es todo bondad; pero la Divina esencia es tan pura, que el alma, teniendo en sí un impedimento, se precipita ella misma en el Purgatorio y se encuentra en él esta gran misericordia: la aniquilación de ese impedimento.

Cap. X. La pena más grande de estas almas es haber pecado contra la Divina Bondad, y tener aún en sí esta herrumbre, que es como el residuo del pecado.

Cap. XI. El alma ve que Dios, por su gran amor y su constante Providencia, no cesa de atraerla a su completa perfección. Ve también que ella misma, enredada por las reliquias del pecado, no puede seguir esa atracción. Si pudiese hallar un Purgatorio más penoso, en el que pudiese verse más pronto purificada, se arrojaría a él inmediatamente.

Cap. XII. Veo rayos de fuego que purifican el alma, como el oro en el crisol es purificado de sus escorias. Cuando el alma está enteramente purificada, el fuego no tiene ya nada que quemar; y si ella se acercase a él, no sentiría ningún dolor.

Cap. XIII. Su deseo de Dios es tan ardiente, tan poderosamente reprimido, que esto resulta un tormento para ellas... Dios, en su misericordia, les oculta ciertos residuos de pecado que hay en ellas; y cuando están destruídos, se los hace conocer para que comprendan la acción divina que les ha procurado la pureza. (He aquí una afirmación que no se lee en los escritos de los teólogos.)

Cap. XIV. El amor divino, al subyugar estas almas, les confiere una paz inefable. Tienen de ese modo

una gran alegría y una gran pena, sin que una menoscabe a la otra.

Cap. XV. Si pudiesen aún merecer, bastaría un solo acto de contrición para saldar toda su deuda por la intensidad de ese acto. Saben también que, ni lo más mínimo les será perdonado: es el decreto de la Justicia divina. Y por más sufragios que sean ofrecidos por ellas por las personas del mundo, ellas no lo celebran, sino de acuerdo con la Voluntad de Dios y sin amor propio.

Cap. XVI. Durante todo el tiempo de la purificación, estas almas comprenden que, si se acercasen a Dios por la visión beatífica, no estarían en su lugar, experimentarían un dolor más vivo que siguiendo en el Purgatorio.

Cap. XVII. Así, iluminadas acerca de la necesidad de la purificación, estas almas querrían decir a los mortales: «¡Oh, miserables criaturas!, ¿por qué sois tan ciegas para las cosas pasajeras, que no hacéis alguna provisión para la gran necesidad que caerá sobre vosotras? No digáis: «Me confesaré, ganaré una indulgencia plenaria y me salvaré.» Recordad que una confesión íntegra y una perfecta contrición, requeridas para ganar la indulgencia plenaria, no se obtienen tan fácilmente.»

Cap. XVIII. Estas almas sufren sus penas tan voluntariamente, que no querrían el menor alivio, sabiendo cuán justamente las han merecido.

Cap. XIX Esta especie de purificación, a la que veo sometidas las almas del Purgatorio, la experimento en mí misma desde hace dos años... Todo cuanto representaba para mí un alivio corporal o espiritual me ha sido gradualmente quitado... Finalmente, para concluir: entended bien que todo cuan-

to es humano es enteramente transformado por Dios, infinitamente poderoso y misericordioso, y es la obra del Purgatorio.

* * *

Otra mística, la madre María de San Agustín, religiosa inglesa de las Auxiliadoras del Purgatorio, ha comparado las almas de la Iglesia purgante a María Magdalena a los pies de la Cruz (173).

He aquí lo que ha escrito: «María Magdalena, la penitente, ¿no estaba llena—a los pies de la Cruz— de aquella luz tan penetrante, mediante la cual ven las almas del Purgatorio la malicia del pecado? Estaba ante el Crucificado como ante un espejo viviente (el dolor del Salvador pasaba a ella), y permanecía inmóvil, con los ojos levantados hacia El. La sublimidad de la revelación, que ella recibió entonces, supera toda palabra, todo pensamiento, todo sentimiento. La santidad inefable de Cristo, su dolor inmenso y su paz irradiaban sobre ella y la envolvían. Aquellas tres horas en el Calvario fueron su Purgatorio dolorosísimo; no obstante, ella no hubiese querido cambiar un solo momento de esta unión dolorosa por todos los gozos del Tabor. En Nuestro Señor y por El expiaba sus culpas, y toda reflexión sobre sí misma, desaparecía; estaba sumergida y perdida en la contemplación de la luz (del Verbo hecho carne), que sufría por los pecados del mundo. Era en El, más que en sí misma, donde ella comprendía lo que significa el pecado para Dios y para el hombre. Es verdaderamente una imagen de las almas del Purgatorio. Esta escena del Calvario muestra la penetración de la luz divina en sus tinieblas y su capacidad silenciosa de recibir esta luz que desciende con todos los dolores de Jesús crucificado. Muestra también el dolor purificado y apacible que encuentran las personas vivientes bajo la influencia de la santidad de Aquel que quita los pecados del mundo.»

(173) The divine Crucible of Purgatory, by Mother Mary of. St. Austin, Helper of the Holy Souls. Revised and edited by Nicolas Ryan, S. J., New York, 1940, pág. 61.

Todo esto nos conduce cada vez más a pensar que *la purificación pasiva de los sentidos y del espíritu*, descrita por San Juan de la Cruz, debe hacerse lo más posible durante la vida terrena, *con mérito*, a fin de que no sea necesario sufrirla, *sin mérito*, después de la muerte. Por tanto, debemos aceptar generosamente por amor de Dios las contrariedades de la vida presente; entonces la reparación se hará con mérito y con aumento de caridad, de modo que podamos lograr en el Cielo una visión de Dios más penetrante y un amor hacia El más intenso y más fuerte para toda la eternidad.

El Purgatorio de almas perfectas

En su libro *El ideal del alma fervorosa* (1920, página 53), monseñor A. Sandreau habla así del Purgatorio de las almas perfectas que tienen aún alguna deuda que pagar: «El señor hace pasar a sus mismos amigos por dolores que acaban de purificarlos, pero lo hace con pesar, y a sus amigos tiernamente amados no puede dejar de concederles consuelos que endulcen sus penas.» Moisés fué castigado por una falta de confianza en Dios a morir antes de entrar en la Tierra Prometida; pero el Señor le hizo subir al

monte Nebo para hacerle contemplar con una mirada toda esa tierra que, desde hacía cuarenta años, era el objeto de sus deseos (Deut., III, 22 y sigs.).

««El Señor puede, por ejemplo, mostrar inmediatamente a las almas que han sido muy generosas cuán grata le ha sido su generosidad, cuán fecunda para los demás, cuán ventajosa les ha de ser para toda la eternidad... A pesar de estos consuelos, tienen que sufrir, pero estos sufrimientos los abrazan con gran amor. Así, San Lorenzo, sobre la parrilla, sentía atroces dolores; pero el ardor de su amor se los hacía ligeros... A medida que las almas del Purgatorio se purifican se preparan para conocer la Bondad inefable de Dios, su Sabiduría, su Santidad, enemiga de la más pequeña mancha; comprenden mejor todo el respeto, toda la sumisión y la profunda adoración que se le deben. Por lo cual, en su voluntad, se aumenta el amor por la Voluntad divina, y terminan por aceptar con corazón grande los castigos que esa Santa Voluntad les impone y que ellas han merecido en justicia.»

««Las almas del Purgatorio ven especialmente que la *Divina Providencia* es siempre irreprensible, incluso cuando permite los mayores males que podría impedir, porque sólo los permite con vistas a un bien mayor, para la manifestación de la Misericordia divina y de la infinita Justicia. Este mayor bien se revela cada vez en mayor grado al alma que se acerca al Cielo. Cada vez penetra mejor el sentido de aquello que dice San Pablo (Rom., VIII, 28): «Todas las cosas concurren al bien de aquellos que aman a Dios hasta el fin.» Los mismos pecados—añade San Agustín—concurren a su bien espiritual, porque los humillan, como San Pedro después de su perjurio, y más desconfiados de sí mismos, ponen en Dios toda su confianza, abandonándose a El.»

CAPITULO VII

La caridad hacia las almas del Purgatorio y la Comunión de los Santos

Consideremos en primer lugar el fundamento de esta caridad, y después, cómo se practica y cuáles son sus frutos.

Fundamento y excelencia de esta caridad

Santo Tomás enuncia el principio de esta doctrina relativa a los sufragios por los muertos, diciendo: «*Todos los fieles en estado de gracia están unidos por la caridad y son miembros de un solo cuerpo, el de la Iglesia*. Ahora bien, en un organismo cada miembro es ayudado por los demás (174). Sin duda —dice—sólo Jesucristo, constituído cabeza de la humanidad, ha podido merecer en justicia por nosotros, pero todo justo puede ayudar a su prójimo con el *mérito de conveniencia* (175), *las obras satisfactorias y la oración*. Y lo que se dice del prójimo es cierto

(174) IV *Sent.*, d. 45, q. 2, a. 2, 4; y *Suppl.*, q. 71, a. 1.

(175) Este *mérito de conveniencia* está fundado no en la justicia, sino en la caridad, que nos une a Dios. A causa de nuestra caridad, El concede una ayuda a los que nosotros amamos.

también por lo que respecta a las almas del Purgatorio, porque las tales pertenecen a la Iglesia purgante.»

Es un deber de caridad amar a Dios, autor de la gracia, sobre todas las cosas, y amar como a sí mismo a los hijos de Dios, y a los que están llamados a las misma bienaventuranza eterna, que un día gozaremos nosotros. Ahora bien, las almas dolientes del Purgatorio son, por la gracia santificante, hijas de Dios, lo son siempre: la Santísima Trinidad habita en ellas. Jesús vive en ellas íntimamente. Debemos, pues, amarlas como a nuestro prójimo, tanto más cuanto que algunas son de nuestra misma familia terrena, y tenemos deberes especiales de caridad para con las almas de nuestros parientes difuntos.

Esta caridad debe practicarse tanto más cuanto que esas almas dolientes no pueden hacer nada por sí mismas; no pueden ya ni merecer, ni satisfacer, ni recibir los sacramentos, ni ganar indulgencias; no pueden más que aceptar y ofrecer sus sufrimientos o satispasión. Por eso es muy necesario ayudarlas. Este deber fué especialmente entendido por la fundadora de las Auxiliadoras del Purgatorio. Muchacha aún, decía a sus amigas: «Si una de nosotras estuviese en una prisión de fuego y nos fuese posible sacarla de allí diciendo una palabra, ¿no es verdad que la diríamos inmediatamente?... He aquí lo que es el Purgatorio: las almas están en una prisión de fuego, pero Dios, que las tiene encerradas, no pide más que una oración para librarlas, y nosotros no decimos esa oración» (176). Esta joven llegó poco a poco a esta

(176) La reverenda madre María de la Providencia, fundadora de la Sociedad de las Auxiliadoras del Purgatorio, 1825-1871 (*Notice*. París, Gabalda, 1828, pág. 7).

intuición: «La liberación de las almas del Purgatorio para mayor gloria de Dios: hay que entregarle esas almas, que El llama a sí.» Algunos años más tarde el cura de Ars encargaba decir a esta jovencita: «Hará bien en fundar una Orden para las almas del Purgatorio: es Dios el que la ha inspirado para una obra tan sublime..., esta Orden tomará rápido incremento dentro de la Iglesia» (177).

Es preciso considerar, además, con el padre Faber (178), que al ofrecer sufragios por estas almas se obra con seguridad de éxito, porque serán seguramente liberadas; lo que se hace por ellas nunca es en balde.

Por fin, la caridad ejercida para con ellas es excelente, porque contribuye a dar a Dios almas que El atrae a sí y a dar a esas almas el mayor de todos los dones: Dios contemplado cara a cara, a obtenerles más pronto la eterna bienaventuranza. Al mismo tiempo se acrecienta el gozo accidental de Nuestro Señor, de su Santísima Madre y de los Santos.

¿CÓMO EJERCITAR ESTA CARIDAD?

Mediante los sufragios, esto es, mediante nuestros méritos de conveniencia, nuestras oraciones, nuestras obras satisfactorias, nuestras limosnas, lucrando indulgencias y, sobre todo, mediante el Santo Sacrificio de la Misa, ofrecido por el descanso de esas almas.

La misma Iglesia nos da el ejemplo, porque en todas las Misas nos hace orar por ellas en el *Memen-*

(177) Cf. ibíd., pág. 14.
(178) *Todo por Jesús*, cap. 9, *Del Purgatorio*, 2.

to de los difuntos, y abriendo ampliamente para ellas el tesoro de los méritos de Cristo y de los Santos con las indulgencias que les son aplicables.

«Las indulgencias—dice Santo Tomás—(179) aprovechan principalmente a aquel que hace una buena obra a la que está aplicada una indulgencia; pero ayuda también, secundariamente, a aquellos por los cuales se hace esa buena obra; y nada impide a la Iglesia aplicarlas a las almas del Purgatorio.»

El Santo Doctor se pregunta (180): «Los sufragios ofrecidos por un difunto ¿son más provechosos para él que para los demás difuntos?» Y responde: «*A causa de la intención* son más ventajosos, tocante a la remisión de la pena, para el difunto por quien se ofrecen, *pero a causa de la caridad*, que no debe excluir ninguno, son más ventajosos para otros difuntos que tienen una mayor caridad y les proporcionan sobre todo un mayor consuelo. Estos reciben más porque están mejor dispuestos. Se distingue, por lo tanto, *el fruto especial* de la Misa para la persona a quien la Misa es especialmente aplicada, y *el fruto general*, en el que participan todos los fieles difuntos, y que no es ciertamente mermado, por muy grande que sea el número de los que participan de él.»

También se pregunta Santo Tomás (181): «Los sufragios *ofrecidos por varios difuntos a la vez*, ¿les son tan provechosos como si fuesen ofrecidos por uno solo? Por ejemplo, ¿si una Misa es dicha por veinte o treinta o por muchísimos más?» Y contesta: «A causa de la caridad que los inspira, estos sufragios son tan provechosos para muchos como si fuesen ofrecidos por uno solo, porque la caridad no es mermada por esta subdivisión, y así, una sola Misa alivia lo mismo a diez mil almas que a una sola. Pero estos sufragios, como *satisfacción* (y remisión de la pena), que nosotros tenemos *intención* de aplicar a los difuntos, son más provechosos para aquel para quien son singularmente ofrecidos.»

(179) *Suppl.*, q. 71, a. 10.
(180) *Ibíd.*, a. 72.
(181) IV *Sent.*, d. 45, q. 2, a. 2 y 4.—*Suppl.*, q. 71, a. 13.

Tal es, al menos, el pensamiento de Santo Tomás, joven, cuando escribió el *Comentario sobre la IX de las Sentencias* (d. 45, q. 2, a. 2 y 4).

Pero hacia el fin de su vida, al componer su *Summa* (III, q. 79, a. 5), escribe así respecto al sacrificio de la Misa: «Aun cuando la oblación de este sacrificio, por su propio valor, baste para satisfacer por toda la pena, sin embargo, es satisfactoria para aquellos por los cuales es ofrecida y para los que la ofrecen *según la medida de su devoción*, y no para toda la pena.» *Esa medida de devoción depende, para las almas del Purgatorio, de las disposiciones que han tenido en el momento de la muerte.*

Aquí, Santo Tomás no señala otro límite al efecto satisfactorio de la Misa que el límite de la devoción de los que la ofrecen y de aquellos por quienes es ofrecida. Y es generalmente admitido que una sola Misa parroquial ofrecida el domingo por todos los fieles, aun cuando numerosos, de una parroquia, es tan provechosa para cada uno, según su devoción, como si estos fieles fuesen poco numerosos en una pequeña parroquia.

Entre los grandes comentaristas de S. Tomás (sobre la III, q. 79, a. 5), Cayetano, Juan de Santo Tomás, Gonet, los carmelitanos de Salamanca, insisten sobre el valor infinito de la Misa, por razón de la Víctima inmolada y del sacerdote principal oferente,

y sostienen *que una sola Misa ofrecida por muchas personas puede ser tan provechosa para cada una de ellas* (según la medida de su devoción) *como si hubiese sido ofrecida por ella sola,* al modo como el sol alumbra, en una plaza, lo mismo a diez mil personas que a una sola.

Lo mismo puede decirse, en proporción, para las almas del Purgatorio. El efecto de una causa universal sólo se ve limitado por la capacidad de los sujetos que reciben su influencia. Así, una de las tres Misas que se celebran el día de difuntos, dicha por todos los difuntos a la vez, puede ser muy provechosa para las almas del Purgatorio abandonadas, para quienes nadie encarga celebrar una Misa especial, ya porque estén olvidadas, ya porque sus parientes son muy pobres (182).

Frutos de esta caridad

Como se ve, con el sacrificio de la Misa celebrada por los difuntos, podemos hacer descender la sangre redentora sobre las pobres almas del Purgatorio, y apresurar la hora de su liberación. Ahora bien: cada una de esas almas es como un universo espiritual (unum versus omnia), que gravita hacia Dios. Nosotros podemos ayudarlas a unirse más pronto a El. Y si no podemos hacer celebrar el santo Sacrificio por nuestros difuntos, asistamos a él con esa intención. Hagamos lo posible, sobre todo en determinados días de fiesta, puesto que ese tesoro está abierto

(182) Del mismo modo el Papa pide que de vez en cuando se celebre alguna Misa para compensar las numerosísimas que habían sido establecidas en legados, mandas y fundaciones, de las que no quedan ya trazas después de la revolución.

para sus almas, aprovechémonos: la caridad lo pide. Hay que creer que muchos fieles creen fácilmente en la solícita liberación de las almas de sus difuntos, y después de un mes ya no rezan bastante por ellos. Por fin, ayudésmoles con muchos actos de virtud en el transcurso del día, con una señal de la cruz, con una limosna, con una contrariedad aceptada.

Pensemos en las almas más abandonadas y, alguna vez, en las más santas, que, como hemos visto, sufren también mucho.

La Comunión de los Santos

Así penetraremos cada vez más en el misterio de la *Comunión de los Santos.* Dios acepta todos los actos sobrenaturales que se elevan hacia El; acepta el sufrimiento de estas almas que no pueden ya hacer nada por sí mismas. Y nos recompensa también por nuestra caridad; así veremos cada vez mejor el valor de la vida presente, el vacío de las cosas terrenas, la gravedad del pecado, la necesidad de reparación, el valor de la cruz y de la Misa.

Dios se complace en recompensar nuestros más pequeños servicios. Además, las almas del Purgatorio, beneficiadas por nosotros, tras su liberación, no dejarán, por gratitud, de ayudarnos; es más, antes de su liberación ruegan por sus bienhechores, quienesquiera que sean. Sienten efectivamente la caridad, que no excluye a ninguno, y toman como un deber especial el rogar por aquellos de sus familiares que quedaron sobre la Tierra, incluso aunque no sepan

ya nada sobre ellos, como nosotros rogamos por ellos sin saber si están aún en el Purgatorio (183).

La Iglesia, en su Liturgia, no reza a las almas del Purgatorio; no está, sin embargo, prohibido rezarles en privado; pero esto resulta accesorio, porque, ante todo, lo que hay que hacer es rogar por ellas, como recomienda Santo Tomás: «Non sunt in statu orandi, sed magius ut oretur pro eis» (II, II, q. 83, a. 11, ad. 3) (184).

Por cuanto llevamos dicho se comprende cómo hay cristianos fervorosos que se despojan, en favor de las almas del Purgatorio, de todas sus satisfacciones, incluídas las que podrían aprovecharles después de la muerte. Este acto es justamente llamado *acto heroico* por la Santa Iglesia. Es un acto, como bien se entiende, que no debe ser hecho impremeditadamente, sin seria reflexión.

Podemos—así aconseja el Beato de Monfort en su *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*—abandonar a María todo cuanto hay de comunicable a das demás almas, en nuestras obras buenas, meritorias y satisfactorías, en nuestras oraciones, para que Ella lo distribuya como le parezca, sea para nosotros, sea para las demás almas de la Tierra o del Purgatorio; su prudencia lo hará incomparablemente mejor que nosotros. Este acto de ofrecimiento, que no es un voto, es muy de aconsejar a las almas de vida interior, primero por un año o dos, y después para siempre.

* * *

(183) Cf. E. Hugon, *Tratados dogmáticos*, f. IV: *De Navissimis*, pág. 828.

(184) Cf. D. T. C., art. *Purgatorio*, c. 1.315-1.318.

Tal es la excelencia y la fecundidad de la caridad para con las almas purgantes; por ella nos adentramos cada vez más en el misterio de la *Comunión de los Santos*. Vimos que este dogma deriva de la doctrina según la cual Cristo es la cabeza de los hombres y de los Angeles, cabeza de la Iglesia militante, purgante y triunfante; de modo que todos los fieles participan de los méritos de Cristo y de los méritos, las satisfacciones y las oraciones, los unos de los otros. La Iglesia aparece así no sólo como una sociedad visible, jarárquica, sino como el cuerpo místico del Salvador.

Es el reino de Dios, anunciado en el Evangelio, el reino en que domina la caridad que hace de todos los fieles y de todos los bienaventurados una sola y verdadera familia, de la que Dios es el Padre. Así se realizan las palabras del Salvador: «*Yo soy la cepa, vosotros sois los sarmientos.*» Así se realiza su deseo: «Que todos sean uno, como el Padre y Yo somos uno.» San Pablo ve en la Iglesia, sobre todo, el cuerpo místico, del que Cristo es la cabeza; insiste con frecuencia en las relaciones de cada miembro con la cabeza, y de todos los miembros entre sí. Los Padres de los tres primeros siglos comentan con frecuencia esas palabras. Fnalmente, San Agustín y los doctores de la Edad Media hacen la síntesis de esta doctrina.

De Dios trino y Uno, por medio de Cristo, desciende la vida de la gracia como un río espiritual sobre las almas de la Tierra, del Purgatorio y del Cielo, y vuelve luego hacia Dios en forma de adoración, de súplica, de reparación y de acción de gracias.

Prácticamente, conviene decir, *releyendo la parábola del buen samaritano:* debemos ejercer la ca-

ridad para con todos aquellos a quien podemos ayudar, particularmente para con las almas del Purgatorio. El buen samaritano, en esta parábola, es un verdadero misericordioso, puesto que se conmueve a causa de la miseria del prójimo, y no sólo se conmueve, sino que le presta un auxilio eficaz; y merece él mismo recibir la misericordia de Dios, según la promesa del Salvador: «Bienaventurados los misericordiosos, porque recibirán misericordia.»

Así, nosotros debemos tener una verdadera compasión hacia las almas del Purgatorio; prestarles ayuda rogando por ellas, aceptando por ellas las contrariedades cotidianas, asistiendo a la Misa y haciendo el *Via Crucis* en su sufragio. Lo que nosotros hagamos por ellas jamás será baldío. Y también para nosotros se realizará la promesa del Salvador: «Bienaventurados los misericordiosos, porque encontrarán misericordia.» ¿Y no obtendremos del Salvador la misericordia de las misericordias: la gracia de una santa muerte?

QUINTA PARTE

EL CIELO: LA VIDA ETERNA, SU PLENITUD Y SU FRESCOR SIEMPRE NUEVO

El Cielo es el lugar y, mejor aún, el estado de la suprema bienaventuranza. Si Dios no hubiese creado ningún cuerpo, sino sólo espíritus puros, el Cielo no sería un lugar, sino sólo el estado de los ángeles que gozan de la posesión de Dios. De hecho, el Cielo es también un lugar donde se encuentran la Humanidad de Jesús después de la Ascensión, la Bienaventurada Virgen María después de la Asunción, los ángeles y las almas de los Santos. Aunque nosotros no podamos decir con certeza dónde se encuentra este lugar en relación con el conjunto del Universo, la Revelación no permite, como veremos, dudar de su existencia.

Hablaremos, primero, de la existencia del Paraíso, o de la bienaventuranza celestial; después, de la naturaleza de esta bienaventuranza; es decir, de la visión beatífica, del amor beatífico y de la bienaventuranza accidental.

CAPITULO PRIMERO

LA EXISTENCIA DEL CIELO O LA BIENAVENTURANZA CELESTIAL

La Iglesia enseña como verdad de fe, definida por Benedicto XII (1336): «Las almas de todos los san-

tos, en las que no hay ya nada que purificar, están en el Cielo, aun antes de la resurrección de los cuerpos y del juicio universal: ven la esencia divina con una *visión intuitiva y facial,* sin el intermedio de *ninguna criatura que se interponga en semejante visión;* por esta visión gozan de la esencia divina..., son verdaderamente felices, tienen la vida y el descanso eternos» (Denz., 530). El Concilio de Florencia (Denz., 693) dice más brevemente que las almas en estado de gracia, después de ser purificadas, «al entrar en el Cielo, ven claramente a Dios trino y uno como es en sí mismo, de una manera más o menos perfecta según la diversidad de sus méritos.»

El testimonio de la Escritura

En el *Antiguo Testamento* se encuentra una revelación progresiva acerca de la recompensa de los justos después de la muerte. Esta revelación es más bien oscura en los primeros libros, porque el Antiguo Testamento se ordena no inmediatamente a la vida eterna, sino a la venida del Salvador prometido, el cual, después de su muerte, abrirá a los justos las puertas del Cielo (185). Esto constituye una gran diferencia respecto del Nuevo Testamento, en que la expresión «vida eterna» es frecuente, mientras que rara vez se encuentra en el Antiguo.

Antes de los Profetas, se dice que las almas de los difuntos bajan al *sheol* (186), donde no pueden ya merecer; la recompensa reservada a los buenos se

(185) Cfr. D. T. C., art. *Cielo* (P. Bernard), y art. *Intuitiva* (visión), (A Michel).

(186) *Sheol: Véase,* para el significado, la Parte tercera, capítulo I.

precisa poco a poco por oposición al castigo de los impíos. En el *Génesis* se dice (XXV, 9) que Abrahán, después de su muerte, «fué reunido con su pueblo». El Señor es llamado «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», y su bendición permanece sobre ellos (Cf. Gén., XXVI, 24; XLVI, I, 3; Exodo, III, 6; IV, 5). Además, se lee algunas veces de Yavé (187) «que conduce al *sheol,* y que saca de él; que hace morir y que vivifica» (Deut., XXXII, 39; I Reg., II, 6; IV Reg., V, 7). De Moisés se dice que después de su muerte «será reunido con su pueblo» (Deut., XXX, 11, 50).

Los profetas hablan más claramente de la recompensa reservada a los justos después de la muerte. Isaías (LXV, 17; XXX, 10) dice: «Los cielos y la tierra serán renovados y el gozo de los elegidos será eterno.» Daniel (II, 44): «El Dios del Cielo suscitará un reino que jamás será destruído»; (VII, 18): los santos del Altísimo recibirán el reino, lo poseerán siempre, por una eternidad de eternidades»; (VII, 27): «y todas las potencias le servirán y le obedecerán».

En el Libro de la Sabiduría (III, 1-9) se lee: «Las almas de los justos están en las manos de Dios..., están en la paz. Dios las ha encontrado dignas de El. Sus fieles habitarán con El en el amor, porque la gracia y la misericordia son para sus elegidos.»

El salmo X, 7, dice también: «El Señor es justo, El ama su justicia, los hombres rectos contemplarán su faz.» El salmo XV, 7: «Hay una plenitud de gozo ante tu cara, delicias eternas hay en tu diestra.» El salvo XVI, 15: «En mi inocencia estaré delante de

(187) *Jahweh* era el nombre de Dios, y significa: El que es. La transcripción española es *Yavé* (Jehová).

Ti y mis deseos serán satisfechos cuando aparezca tu gloria.» El salmo XLVIII, 16: «Dios librará mi alma del poder del *sheol*, porque El me tomará consigo.»

El *Nuevo Testamento* es el anuncio próximo del reino de los cielos, donde «*los que son puros de corazón verán a Dios*» y serán semejantes a los «ángeles que ven la cara del Padre» (Math., V, 3, 8, 12; XVI, 27; XII, 30; XVIII, 10, 43; XXV, 24; Marc., XII, 25; Luc., XVI, 22-25; XIX, 12-27). Sólo los justos formarán parte del reino, reinarán con Jesucristo, ya subido a los cielos (*Hechos*, 1, 2, 9, 11; Hebr., VII, 26).

San Pablo dice (I Cor., XIII, 8-12): «La caridad durará eternamente... ahora (por la fe) vemos a Dios en un espejo, de una manera oscura, *pero entonces lo veremos cara a cara;* ahora lo conozco en parte; *pero entonces lo conoceré como yo soy conocido.*» Ahora Dios nos conoce inmediatamente; luego nosotros lo conoceremos también inmediatamente. San Pablo dice todavía (I Cor., II, 9): «que el objeto de esta visión supera cuanto el ojo puede ver, el oído puede oír y el corazón desear». En II Cor., V, 6-8, contrapone a la fe la *clara visión* de Dios y el gozo de su presencia. No obstante, cada uno «recibirá su recompensa según su trabajo» (I Cor., III, 8).

San Juan relata en su Evangelio (XVIII, 3) esta sentencia de Jesús: «*La vida eterna es que los hombres Te conozcan, único verdadero Dios, y a Aquel a quien Tú has enviado, Jesucristo.*» En la primera de sus epístolas (III, 2) dice: «Seremos semejantes a Dios, porque lo veremos tal cual es.» En el Apocalipsis (XXII, 1-4) se lee: «En la Jerusalén celestial estará el trono de Dios y del Cordero, sus elegidos le servirán y le verán *cara a cara.*»

Desde el primer libro de la Sagrada Escritura, el *Génesis* del Antiguo Textamento, hasta este último, el *Apocalipsis* del Nuevo Testamento, se ve la continuidad de esta revelación: es como un río, cuya fuente no permite aún prever lo que será, pero que se hace cada vez más ancho, majestuoso y arrollador. El pleno sentido de sus frases divinas se manifiesta cada vez mejor a la contemplación de las almas recogidas, y sólo en el momento de la entrada en el Cielo se hará perfectamente patente.

Testimonio de la Tradición

La existencia de la visión beatífica es afirmada de modo claro y terminante por los Padres de la era apostólica (188). Un gran pensamiento anima todos los escritos de San Ignacio de Antioquía: el pensamiento de la posesión de Dios en la pura luz (189). San Policarpo espera igualmente la recompensa prometida a los mártires, la reunión con Cristo a la diestra de Dios (190).

Si el error milenario es recogido por los primeros apologistas, como San Justino, Tertuliano; si piensan que la entrada de los justos en el reino de los cielos es retardada hasta la resurrección universal y el último Juicio, no ponen en duda la existencia del Paraíso; y de igual modo los mismos milenaristas. E incluso en los primeros siglos, muchos Padres afir-

(188) Cf. D. T. C., art. *Cielo*, col. 2.478-2.503, art. *Intuitiva* (visión), c. 2.369 y sig.—R. de Journel, Ench. patrist, index theol., n. 606-612.
(189) Rom., II, 2; IV, 1; VII, 2; Ephes, X, 1; Ad. Smyrn., IX, 2.
(190) Ad. Philipp. II, 1; V, 2; IX, 2.

man que las almas de los mártires, inmediatamente después de la muerte, gozan de la posesión de Dios, sin esperar a la resurrección general; y en el siglo IV esta doctrina es comúnmente aceptada (191).

Entre los Padres antiguos que más claramente han afirmado la existencia de la visión beatífica, hay que citar a San Ireneo, que escribe: «Lo que Dios concede a los que le aman, es verlo, como lo han anunciado los profetas. El hombre, de sí, no puede ver a Dios, pero Dios quiere ser visto por nosotros, lo concede a quien El quiere, cuando quiere y como quiere» (192). San Hipólito tiene semejantes afirmaciones. En la escuela de Alejandría, Clemente dice que a los elegidos les está reservada la visión de Dios por la gracia de Cristo (193). Orígenes afirma que éstos tienen la clara visión de Dios (194). San Juan Crisóstomo es menos claro, pero repite las palabras de San Pablo: «Videbimus Deum non in enigmate neque per speculum, sed facie ad faciem» (195). En Africa, San Cipriano escribe: «¡Qué gloria y qué gozo ser admitidos a la visión de Dios, ser honrados con Cristo Nuestro Señor!; ésta será la alegría de la salvación y de la luz eterna, con los justos y todos los amigos de Dios, en el reino donde

(191) Los milenaristas creían que Cristo reinaría mil años sobre la Tierra, antes o después del Juicio Universal; pero esto es contrario a todo el capítulo XXV de S. Mateo, así como al capítulo XVI, donde se dice que la segunda venida de Cristo tendrá lugar precisamente antes del Juicio Universal, tras el cual no hay lugar alguno para un reino de mil años sobre la Tierra. El error milenarista ha sido refutado por Orígenes, S. Jerónimo, S. Agustín y por todos los ecolásticos.

(192) *Adversus hereses*, IV, 20-5 (Journel, 236); cf. ibíd., V, 31, 2; III, 12, 3.

(193) *Stromata*, V, 1.

(194) *De princ.*, L. II, c. 11.

(195) *Epíst.* 5 *ad Theodorum Lapsum*, c. 7.

la inmortalidad está asegurada... Cuando la luz de Dios brille sobre nosotros, seremos felices con una felicidad inconcebible y participaremos para siempre en el reino de Cristo» (196). San Agustín repite a menudo, y con los detalles más impresionantes, que «todos los elegidos en el Cielo, como los Angeles, gozan de la vista de Dios con Cristo» (197).

POSIBILIDAD Y EXISTENCIA DE LA VISIÓN BEATÍFICA. RAZONES DE CONVENIENCIA

En el Medievo, siglo XII, algunos herejes, como Amalric de Bène, sostuvieron que nuestra inteligencia y la inteligencia angélica, aun ayudadas por una luz sobrenatural, no pueden ver a Dios inmediatamente, sino sólo la irradiación creada de la esencia divina, como el ojo del ave nocturna es demasiado débil para ver el sol. Otros, por el contrario, como los Begardos, decían que la visión beatífica se debida a nuestra naturaleza y no exige una luz sobrenatural (Denz., 475).

Según la Iglesia, la verdad es como una cumbre que se eleva en medio y por encima de estas dos posiciones contrarias entre sí; en otros términos, la visión beatífica es una visión inmediata de Dios, pero es esencialmente sobrenatural (Denz., 530, 475).

¿Qué se sigue de aquí respecto al tema que nos ocupa?

La razón con sus solas fuerzas no puede demostrar

(196) *Epíst.* 56 *ad. Thibaritanos,* 10 (Journel, 579).

(197) *De Civitate Dei*, L. XX, c. 9, Enarr, in Ps. XX, Serm. III, *Epíst.* 112.

la *existencia* de la visión beatífica, porque es un *don gratuito* que depende del libre arbitrio de Dios, y que no es debido a nuestra naturaleza, ni a la de los ángeles, como taxativamente ha afirmado la Iglesia contra Baio (Denz., 1001-1004, 1021-1024). El objeto de la visión beatífica no es otro, en efecto, que el objeto mismo del conocimiento increado de Dios, que, por lo mismo, sobrepasa el objeto natural de toda inteligencia creada y creable, que es inmensamente inferior a Dios.

La razón con sus solas fuerzas, según la mayor parte de los teólogos y, sobre todo, de los tomistas, no puede ni siquiera probar positivamente y apodícticamente la *posibilidad* de la visión beatífica, porque ésta no solamente es gratuita, como lo es ya el milagro, sino *esencialmente sobrenatural*, como la gracia que ella supone. Como los misterios de la Santísima Trinidad, de la Encarnación, de la Redención, la posibilidad de la visión beatífica rebasa la esfera de lo demostrable. Mientras el milagro, naturalmente cognoscible, sólo es sobrenatural por el modo como sucede (por ejemplo: la resurrección da sobrenaturalmente la vida natural al cadáver), la visión beatífica, como la gracia y la luz de la gloria por ella exigida, es sobrenatural por su misma esencia: rebasa, por consiguiente, el alcance de nuestras demostraciones como los misterios propiamente dichos (Cf. Conc. Vat., Denz., 1816). En otro lugar hemos establecido ampliamente esta doctrina (Cf. *De Deo uno*, 1938, p. 264-269).

No obstante, los más grandes teólogos, en particular Santo Tomás, han expuesto *razones de conveniencia* de la posibilidad y de la existencia de la visión beatífica; sobre todo, una razón muy profun-

da, que constituye una probabilidad muy seria y que puede ser siempre más escrutada sin llegar nunca, sin embargo, a ofrecer una demostración rigurosa; del mismo modo que se pueden multiplicar indefinidamente los lados de un polígono inscrito en la circunferencia sin que se identifique nunca con ella.

Santo Tomás expone esa razón de conveniencia en los siguientes términos (I, q. 12, a. 1): «Hay en el hombre un deseo natural de conocer la causa, cuando ve el efecto; de aquí la admiración hasta que la causa es conocida. Por consiguiente, si la inteligencia humana no puede llegar a conocer la causa primera de todas las cosas, este deseo natural permanecerá siempre insatisfecho.» Y más explícitamente (I, II, q. 3, a. 8): «El objeto de la inteligencia es la esencia o naturaleza de las cosas. Así, cuando conocemos un efecto, hay en nosotros un deseo natural de conocer la esencia o la naturaleza de su causa... Por consiguiente, si no podemos llegar a conocer la esencia de la Causa primera, sino sólo su existencia, este deseo natural no será plenamente satisfecho y el hombre no será perfectamente feliz» (Cf. *C. Gentes*, L, III, c. 50).

Se ha escrito mucho sobre este argumento; nosotros lo hemos examinado ampliamente en otro lugar (*De Revelatione*, 2.ª ed., 1925, t. I, p. 384-403); no vamos a exponer aquí más que lo esencial. Este *deseo natural* no podría ser un deseo eficaz o de exigencia, porque la visión beatífica es un *don gratuito*, como la Iglesia ha afirmado contra Baio (Denz., 1021), sino que es un deseo condicional e ineficaz: si a Dios le place concedernos este don gratuito, al modo como el campesino desea la lluvia, si la Providencia quiere concederla. Este deseo constituye un

serio argumento de conveniencia en favor de la existencia de la visión beatífica; pero no prueba positiva y demostrativamente ni siquiera su simple posibilidad, porque esa visión es esencialmente sobrenatural como la gracia y el *lumen gloriae* que ella supone y exige; y demostrar su posibilidad sería probar demostrativamente la posibilidad de la gracia y de la luz de la gloria, que rebasan la esfera de lo demostrable. Este argumento demuestra, al menos, que nadie puede afirmar la imposibilidad de la visión beatífica; permite refutar las razones contrarias; y esto ya es mucho.

Se explica mejor la cosa, poniendo de relieve que ya el filósofo, con la sola razón, puede probar con certeza la existencia de Dios y de sus principales atributos. Pero subsiste una gran oscuridad sobre *la conciliación de esos atributos*, en particular sobre la conciliación de la inmutabilidad absoluta y de la soberana libertad; de la infinita justicia y de la misericordia infinita; de la omnipotente bondad y de la permisión divina de los mayores males de orden físico y moral. De ahí el deseo natural, condicional e ineficaz, de ver *la esencia misma de la Causa primera*, porque solamente esa visión inmediata mostraría la íntima conciliación de estos atributos, de los cuales la esencia de Dios es el principio, y que están contenidos formalmente en su eminencia.

Este deseo natural de ver a Dios ha sido admirablemente expresado por Platón en el *Banquete* (c. 29, 211, c.), cuando afirma que hay que elevarse del amor de la belleza sensible al amor de la Belleza suprema, eternamente subsistente en sí misma. Y concluye: «¿Qué habría que pensar de un mortal a quien le fuese dado contemplar la belleza pura, simple, sin mezcla, no revestida de carne y de apariencia humanas y de todas las demás vanidades perecederas, sino a la misma Belleza divina en sí misma?... ¿No crees tú que ese hombre, al ser él solo el que percibe lo bello con la facultad por la que lo bello es perceptible, podrá él solo engendrar, no imaginarias virtudes, sino verdaderas virtudes, puesto que es a la verdad a quien él se adhiere? Ahora bien: a aquel que engendra y alimenta la verdadera virtud es al que pertenece ser amado por Dios; y si algún hombre debe ser inmortal, es éste antes que nadie.»

Las afirmaciones de Platón se ven confirmadas, a su vez, por las aspiraciones del alma humana, que se hallan, aunque frecuentemente alteradas, en muchas religiones.

Este argumento de conveniencia en favor de la posibilidad y existencia de la visión beatífica puede ser formulado independientemente de la revelación divina y sin suponer que estemos llamados a la vida de la gracia; muestra aún mejor, por sí mismo, la conveniencia de nuestra elevación a la vida sobrenatural.

* * *

Pero suponiendo esta elevación, podemos muy bien decir: *hay en nosotros un deseo natural de ver a Dios*, que procede de la gracia (segunda naturaleza), de la esperanza infusa y de la caridad. En efecto, la gracia es el germen de la gloria, y este germen tiende por sí mismo a su completo desarrollo. No es entonces un mero deseo condicional e ineficaz, sino un deseo que debe ser satisfecho; ya que no en todo justo, porque muchos pueden desmerecer y no perseverar en corresponder al llamamiento divino, al

menos en un buen número de aquellos que permanecerán fieles.

Esta razón es tanto más fuerte cuanto que Jesús dice en varias ocasiones, en el Evangelio de San Juan: «*El que cree en Mí* (con una fe viva unida a la caridad) *tiene la vida eterna*» (198).

Tiene ya la vida eterna empezada, porque la fe infusa tiende a la visión que nosotros esperamos; además, la *gracia santificante y la caridad*, que están en el justo, *deben durar eternamente, de suyo*, y de hecho durarán siempre si el vaso frágil, en el que se contienen, no llegase a romperse, si la voluntad no se alejase de Dios con el pecado mortal y, a veces, para siempre. No obstante estas caídas, *la vida de la gracia en este mundo es la misma, en el fondo, que la vida del Cielo*, como el germen contenido en la bellota es de la misma naturaleza que la encina plenamente desarrollada, que ha de salir de él. Es la misma vida, en el fondo, porque cuando la fe haya cedido su lugar a la visión, y la esperanza a la posesión de Dios, la gracia santificante y la caridad, que ahora moran en el justo, durarán eternamente. «Caritas nunquam excidit» (I Cor., XIII, 8).

Este deseo connatural y sobrenatural, por proceder de la gracia, según la naturaleza, es constantemente renovado en nosotros por las palabras del Salvador: «Pedid y recibiréis, buscad y encontraréis.» Este deseo es el que expresa San Agustín cuando dice: «Fecisti nos Domine, ad Te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te.» Nuestro corazón no descansa, oh Señor, hasta que descanse en Ti (199).

He aquí lo que la Revelación impulsa a decir a los

(198) Jo., III, 36; V, 24; VI, 40, 47; XX, 31.
(199) *Confesiones*, L. I, c. 1.

creyentes, lo cual confirma vigorosamente el argumento de conveniencia que habíamos expuesto desde el punto de vista únicamente racional. Y así se explica la firmeza con que la Iglesia (Denz., 530) ha contestado a los que defendían que es imposible la *visión inmediata de Dios*, y que decían que los bienaventurados no pueden ver más que la irradiación creada de la esencia divina, al igual que el ave nocturna es incapaz de soportar el fulgor del sol.

Esto es cierto para toda inteligencia creada y creable abandonada a sus solas fuerzas naturales, pero no es verdad para la inteligencia creada, sobrenaturalizada por la gracia consumada y por la luz de la gloria, que son una participación de la naturaleza y de la vida íntima de Dios.

CAPITULO II

¿CUÁL ES LA NATURALEZA DE LA ETERNA BIENAVENTURANZA?

Antes hay que considerarla de parte del objeto capaz de hacernos completamente felices; después, de parte del sujeto y de sus facultades (200).

LA FELICIDAD DE PARTE DE SU OBJETO

Santo Tomás define el objeto de la felicidad como «el bien perfecto, que da el descanso y satisface ple-

(200) D. T. C., art. *Bienaventuranza* (A. Gardeil).

namente el deseo del ser racional» (201). Y añade: «*Sólo el bien increado e infinito* puede satisfacer el deseo de una criatura que, por la inteligencia, concibe *el bien universal*.» Mientras que la verdad está formalmente en el espíritu, que juzga en conformidad con las cosas, *el bien*, objeto de la voluntad, está en las cosas buenas; el deseo natural o connatural de la voluntad se dirige, por tanto, no hacia la idea abstracta del bien, sino hacia el bien real, y no puede hallar la verdadera felicidad en ningún bien finito y limitado, sino sólo en el Bien Soberano, que es *el bien universal por su mismo ser o por su perfección*, y la fuente de todos los demás bienes (202).

El hombre no puede hallar la verdadera felicidad, que naturalmente desea, en ningún bien limitado (placeres, riquezas, honores, gloria, poder, conocimiento de las ciencias, etc.), porque la inteligencia, al comprobar inmediatamente su *limitación*, concibe un bien superior y nos lleva a desearlo. Hay que repetir que nuestra voluntad, iluminada por la inteligencia, es de una profundidad sin medida, que sólo Dios puede colmar. Esto hacía exclamar a San Agustín (203): «Desgraciado el que conoce todas estas cosas y no os conoce a Vos, oh Dios mío; feliz el que os conoce, aunque ignore todo lo demás. Y en cuanto al que os conoce a Vos y conoce también las cosas terrenas, no es más feliz por conocerlas, sino que es únicamente el conocimiento que tiene de Vos lo que le hace feliz, con tal que, conociéndoos como Dios,

(201) «Bonum perfectum totaliter, quietans et satians appetitum». (I, II, q. 2, a. 8).
(202) Solus Deus est *bonum universale*, non in praedicando, sed in essendo et *in causando*.
(203) Conf., L. V, c. 4.

os glorifique también como Dios y os dé gracias por vuestros dones; y no se pierda en la vanidad de sus propios pensamientos.»

Hay que distinguir una felicidad natural y una felicidad sobrenatural.

La *felicidad natural* consiste en el conocimiento y en el amor de Dios, al que se podría llegar con las solas facultades naturales. Y si el hombre hubiese sido creado en un estado puramente natural, habría merecido esa felicidad por su fidelidad al deber: un conocimiento natural de Dios a través del reflejo de sus perfecciones en las criaturas, conocimiento sin mezcla de error, y un amor racional de Dios, autor de la naturaleza, de Dios creador: amor hecho de respeto, de sumisión, de fidelidad, de gratitud, no de hijos, sino de buenos servidores al mejor de los amos.

La *felicidad sobrenatural*, de la que aquí se trata, supera desmedidamente las fuerzas naturales y las exigencias de cualquier naturaleza creada, incluso de las más elevadas naturalezas angélicas, y de las que Dios podría aún crear. Consiste en una participación de la felicidad misma de Dios, aquella de la que El goza contemplándose y amándose a sí mismo desde toda la eternidad. Así se dice, en la parábola de los talentos a los buenos servidores: «Entra en el gozo de tu Señor: *Intra in gaudium Domini tui*» (Math., XXV, 21), que es lo mismo que decir: toma parte en mi misma felicidad.

Nosotros estamos llamados a ver a Dios como El se ve, y a amarle como El se ama. Verdaderamente la profundidad de nuestra voluntad es tal que Dios solo, visto cara a cara, puede colmarla y atraerla irresistiblemente. Esta profundidad que nuestra voluntad po-

see por su misma naturaleza, se ve aumentada en algún modo por la esperanza infusa y por la caridad, que dilatan, por decirlo así, nuestro corazón, profundizan su capacidad de amor, y suscitan en nosotros aspiraciones más profundas y más sublimes que las más íntimas y más elevadas aspiraciones naturales. San Agustín expresa esto diciendo: «Dios es el fin de nuestros deseos, a quien se querrá sin fin, se amará sin descanso y se glorificará para siempre sin fatiga» (204).

La felicidad formal

Si tal es el objeto de la felicidad eterna, ¿qué es lo que la constituye formalmente por parte del sujeto y de sus facultades?

Todos los teólogos admiten que la felicidad esencial de los justos consiste en una unión vital con Dios por medio de las facultades superiores, la inteligencia y la voluntad: esto es, en la visión beatífica y en el amor que de ella resulta: amor beatífico.

Santo Tomás se pregunta si la felicidad consiste formalmente en la visión o en el amor (205). Según Santo Tomás y sus discípulos, la felicidad esencial consiste formalmente en la *posesión de Dios;* ahora bien: es por medio de *la visión beatífica* como los Santos en el Cielo poseen a Dios, y el amor beatífico sigue a esa posesión, porque presupone la presencia de Dios visto cara a cara. El amor, en efecto, se di-

(204) «Ipse (Deus) finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione glorificabitur.» *De Civitate Dei,* L. XXII, c. 30, 1.
Y parece la más perfecta definición de la felicidad celestial.
(205) I, II, q. 3, a. 4.

rige bien hacia el fin aún ausente, cuando lo desea, bien hacia el fin ya presente, cuando lo goza y descansa en él; este gozo supone ya la posesión de Dios por medio de la visión inmediata. Según esto, el amor viene *antes o después de la posesión,* pero no la constituye (206). Al contrario, la inteligencia, mediante la intuición, recibe en sí al objeto *(intususceptionem)* y, en cierto modo, se hace el objeto conocido; mientras que la voluntad permanece, por decirlo así, exterior a este objeto recibido en la inteligencia intuitiva. De este modo, no podemos gozar de un panorama si antes no lo contemplamos, y no gozamos de una sinfonía de Beethoven si no la oímos. El goce sigue al conocimiento, que nos hace tomar posesión de la belleza en que el alma se complace.

La felicidad esencial consiste, pues, formalmente en la visión inmediata, y tiene su complemento, o su acabamiento, en el amor, que deriva de la visión de la infinita Bondad; deriva de tal visión como las propiedades del hombre: la libertad, la moralidad, la sociabilidad, derivan de su naturaleza racional.

Esta doctrina encuentra un fundamento en varios textos de la Escritura: Math., V, 5: «*Bienaventurados los puros de corazón, porque verán a Dios.*» Jo., XVII, 3: «*La vida eterna es que ellos os conozcan a Vos, único verdadero Dios, y a Aquel a quien habéis enviado, Jesucristo.*» I, J., III, 2: «*Nosotros*

(206) Cf. ibídem: «La voluntad tiende a un fin, con el deseo cuando está ausente, con el reposo cuando está presente y goza de él. Es evidente, por lo tanto, que el deseo del fin no es su consecución. El deleite se le deriva a la voluntad de la presencia del bien, y no al contrario: que algo se haga presente a la voluntad, porque ésta se deleita en el bien... Por consiguiente, Dios se nos hace presente por un acto de inteligencia (visión), y entonces la voluntad, llena de gozo, descansa en el fin conseguido.»

seremos semejantes a El, porque le veremos tal cual es.» I, Cor., XII, 12: *«Ahora nosotros vemos en un espejo, oscuramente, pero entonces veremos cara a cara.»*

Esta doctrina de Santo Tomás está en conformida, en fin, con lo que él ha establecido acerca de las relaciones entre la voluntad y la inteligencia (207). Según Santo Tomás, la inteligencia es superior a la voluntad, a la cual dirige, porque tiene un objeto más absoluto y más universal, el ser en cuanto verdadero; el objeto de la voluntad es efectivamente el bien, que supone el ser y lo verdadero, sin los cuales no existiría un verdadero bien, sino sólo un bien aparente e ilusorio (208).

* * *

Escoto y los escotistas parten, por el contrario, de esta posición: que la voluntad es superior a la inteligencia, y sostienen que la felicidad esencial del justo consiste formalmente en el amor beatífico, al cual se ordenaría la visión, subordinándose a él, y hablan del amor de caridad mediante el cual el bienaventurado ama a Dios por sí mismo.

Los tomistas responden: Escoto considera la felicidad como *estado concreto*, que comporta varios elementos y que ciertamente se agota en el amor; pero se trata aquí de determinar la *naturaleza* de la felicidad, lo que la constituye formalmente, el principio de donde derivan sus propiedades. Y desde este punto de vista, los tomistas sostienen, con razón, que la

(207) I, q. 82, a. 3.

(208) Cf. Janvier: Conferencias de Nuestra Señora: Cuaresma de 1903: *La bienaventuranza*, pág. 122-123.—Véase también D. T. C., art. *Gloria de Dios* (A. Michel), col. 1.396.

inteligencia es superior a la voluntad, a la cual dirige; que la felicidad formal es esencialmente la *posesión de Dios*, y que esta posesión se obtiene por medio de la visión inmediata, como precisamente afirman los textos escriturarios citados. Y añaden: aquí abajo es más perfecto amar a Dios que conocerlo, porque nuestro conocimiento de El supone el límite de nuestras ideas limitadas, mientras que nuestro amor libre y meritorio se eleva hacia El; pero en el Cielo, nuestro conocimiento ya no será imperfecto, será puramente intuitivo, superior a toda idea creada, y el amor beatífico seguirá *necesariamente* a la visión (como una propiedad de la felicidad), porque ya no será libre, sino por encima de la libertad, como veremos. Benedicto XII, en su constitución «Benedictus Deus» (Denz., 530), insiste también en la visión, llamada comúnmente beatífica, porque beatífica (hace feliz), y sin ella no existe la eterna felicidad.

* * *

Suárez, después de haber examinado la posición de Santo Tomás y la de Escoto, propone que se diga que la felicidad esencial consiste formalmente en la visión y el amor, conjuntamente.

Los tomistas reponden: Si fuese así, la inteligencia y la voluntad no estarían *subordinadas*, sino *coordinadas, ex aequo*, sobre un pie de igualdad, como dos individuos muy semejantes de una misma especie. Ahora bien, esto no es así: la inteligencia y la voluntad son dos facultades específicas, distintas y desiguales; la voluntad está subordinada a la inteligencia, que la dirige; aquélla no se dirige hacia un *verdadero* bien más que a condición de seguir el recto

juicio de la inteligencia conforme con la realidad. Sólo se desea lo que se conoce, y no se goza sino lo que se posee; el gozo no constituye la posesión, sino que la supone. La inteligencia y la voluntad no son *igualmente primeras (ex aequo)* en poseer a Dios; hay un orden establecido entre ellas. Con la visión el alma posee a Dios, y con el amor goza de El, descansa en El y le prefiere a sí misma, como se prefiere el Infinito a un pobre bien finito.

San Agustín, en sus *Confesiones* (L. IX, c. 10), refiriendo su conversación con su madre en Ostia, escribió así sobre el reino del Cielo: «Si todas las cosas callasen después de habernos hablado del Creador, y El sólo nos hablase, no ya a través de ellas, sino de sí mismo, como ahora nuestra alma con el vuelo de su pensamiento se eleva hacia la eterna Sabiduría; si esta sublime contemplación pudiese continuar, y habiendo cesado todas las demás visiones del espíritu, ella sola absorbiese el alma y la colmase de una alegría completamente interior y divina, y la vida eterna fuese semejante a este arrebato en Dios, que nosotros hemos gustado por un instante y hacia el cual suspira todavía nuestra alma, ¿no sería esto la realización de la sentencia divina: *Entrad en el gozo de vuestro señor?*»

De hecho, la felicidad celestial será la consumación de la unión transformante, de que hablan Santa Teresa y San Juan de la Cruz, la consumación de esta unión, mediante la cual el alma justa deificada se funde en cierto modo en Dios. En el Cielo esta fusión se hará por medio de la visión inmediata y del amor: el alma seguirá siendo, no obstante, infinitamente inferior a Dios por su naturaleza creada, porque Dios solo es el Ser por esencia, «El que es», y en

comparación con El nosotros es como si no existiéramos. El conservará eternamente a las almas justas, por su amor, su ser natural, y su ser en su gracia, atrayéndolas incesantemente hacia Sí. El estará eternamente en ellas, y lo que aún es más verdad: ellas estarán eternamente en El.

CAPITULO III

La excelencia de la visión beatífica

Para hacerse una idea exacta de esta visión, hay que examinar en qué sentido es inmediata, cuál es su principio y, en fin, cuál es su objeto, tanto principal como secundario (209).

Es intuitiva e inmediata

Como enseña la Iglesia por medio de Benedicto XII (Denz., 530), este acto de inteligencia es una visión clara, intuitiva e inmediata de la esencia divina; sin ser comprensiva, nos hace conocer a Dios *sicuti est*, como es en Sí mismo.

Por su *claridad*, esta visión se distingue del conocimiento oscuro que nosotros tenemos en Dios, ya por medio de la razón, ya mediante la fe.

Por su carácter *intuitivo* e *inmediato*, esta visión es inmensamente superior a todo conocimiento abstracto discursivo analógico, que únicamente llega a Dios

(209) Cf. *S. Tomás*, I, q. 12, toda esta cuestión, y los Comentarios de Cayetano y de Juan de S. Tomás. etc.; véase también D. T. C., art. *Intuitiva* (visión) de A. Michel.

partiendo de su efectos. Está por encima de toda abstración, de todo razonamiento, de toda analogía: es la intuición inmediata de la Realidad suprema de Dios vivo. Supera con mucho a todas las visiones, incluso intelectuales, experimentadas aquí abajo por cualquier gran místico, que permanecen en el fondo de la fe y no proporcionan aún la evidencia intrínseca de la Trinidad. La visión beatífica, por el contrario, confiere ese evidencia y muestra que si Dios no fuese trino no sería Dios.

Estamos, pues, llamados a ver a Dios, no solamente en el espejo de las criaturas, por muy perfectas que sean, no solamente en su irradiación en el mundo de los ángeles, sino a verlo inmediatamente *sin mediación de criatura alguna*, cuya vista nos impediría verlo de un modo aún mejor que aquel con que vemos las personas con quien hablamos, porque Dios, siendo espíritu purísimo, estará íntimamente presente en nuestra inteligencia, a la cual El iluminará y fortalecerá para conferirle fuerzas para verle.

Según Santo Tomás (I, q. 12, a. 2), entre Dios y nosotros no existirá *ni siquiera la mediación de una idea*, porque toda idea creada, aunque infusa, por elevada que sea, será siempre una participación limitada de la verdad, y no podría, por consiguiente, representar *lo que es en Sí* Aquel que es el Ser mismo, la Verdad infinita, la Sabiduría sin límites, la fuente infinitamente luminosa de todo saber. Jamás una idea creada podrá representar lo que es en sí Aquel que es el Pensamiento mismo, *Ipsum intelligere subsistens*, un puro destello intelectual eternamente subsistente. Así, el cubo de un muchacho, dice San Agustín, no puede contener el océano (210).

(210) A veces, durante una tormenta nocturna vemos un relámpago de un extremo del cielo al otro: pensemos en un relámpago no sensible, sino intelectual, en un destello del genio, pero eternamente subsistente, que fuese la Verdad misma, la misma Sabiduría, y que fuese al mismo tiempo una viva llama de amor, el Amor mismo: entonces tendremos alguna idea de Dios.

Nosotros no podemos, por lo demás, dicen los tomistas, expresar nuestra contemplación en una palabra, aunque sea una palabra interior, en un *verbo mental*, porque ese verbo creado y finito no podría expresar el Infinito tal cual es en sí. Esta contemplación inmediata nos absorberá, en cierto modo, en Dios, dejándonos sin palabras para traducirla, porque únicamente un verbo puede expresar perfectamente la esencia divina: el Verbo engendrado desde toda la eternidad por el Padre. Al ser la esencia divina soberanamente inteligible por sí misma, es más íntima a nosotros que nosotros mismos, y representará en nuestra inteligencia fortalecida e iluminada la parte de una idea impresa y expresa (211). No se puede concebir en el orden del conocimiento una unión más íntima, aun cuando ésta admita grados diversos.

Ya en este mundo, cuando nos encontramos ante un espectáculo sublime, no encontramos palabras para expresarlo; decimos que es inefable o indecible; y

(211) Cf. S. *Tomás*, I, q. 12, a. 2 y sus comentaristas: Cayetano, Juan de S. Tomás, Gonet, Salmaticenses, Billuart: la misma esencia divina hace aquí las veces de especie impresa y de especie expresa, o verbo mental Cf. D. T. C., art. *Intuitiva* (visión), c. 2.375-2.381. Los teólogos han comparado frecuentemente esta unión tan íntima en el orden del conocimiento a lo que es, en el orden del ser, la unión hipostática de la Humanidad de Jesús y de la Persona del Verbo, que la termina y la posee. Si la segunda de estas dos uniones no es imposible, la primera, a mayor abundamiento, debe ser también posible.

esto sucederá con mayor motivo cuando veamos a Dios cara a cara.

Intuitiva y absolutamente inmediata, esta visión no será, sin embargo, *comprensiva*, como la que Dios tiene de sí mismo. Sólo El puede conocerse en el mismo grado en que es cognoscible. No hay en esto contradicción: aquí abajo varias personas ven el mismo panorama, más o menos bien, según tengan una vista más o menos buena; cada una, sin embargo, *ve todo* el paisaje. Del mismo modo, varias inteligencias captan más o menos profundamente la misma verdad enunciada, según su más o menos acentuada capacidad de penetración. Cada una de ellas aprehende *toda* la proposición enunciada (sujeto, verbo y atributo), pero más o menos perfectamente. Del mismo modo, todos los bienaventurados ven a Dios inmediatamente, pero con una penetración diferente, proporcionada a sus méritos; pero nunca tan profundamente como Dios mismo, que se conoce tanto, cuanto es cognoscible en todo lo que El es, en todo lo que puede, en todo lo que quiere (212).

LA LUZ DE LA GLORIA: PRINCIPIO DE LA VISIÓN BEATÍFICA

Esta visión intuitiva e inmediata alcanza así el objeto mismo de la visión increada que Dios tiene de sí mismo; lo alcanza menos perfectamente que El, pero lo alcanza. ¿Cómo es posible esto? Sería absolutamente imposible para todas las inteligencias creadas y creables abandonadas a sus solas fuerzas naturales, porque estas fuerzas son proporcionadas a su

(212) Cf. S. Tomás, I, q. 12 a. 6 y 7. Dios, dicen los teólogos, es visto *totus*, sed *non totaliter*, por los bienaventurados.

objeto natural, que es infinitamente inferior al objeto propio de la inteligencia divina. La inteligencia creada, por muy elevada que sea, tiene necesidad, para ello, de una luz sobrenatural que *la eleve y la fortalezca*, a fin de que se haga *capaz* de ver a Dios tal como es en sí mismo; de otro modo, la inteligencia estaría ante El como el ave nocturna ante el sol: no podría verlo (213). Esta luz, recibida de modo permanente en la inteligencia de los bienaventurados, es llamada *luz de gloria*, y es en ellos más o menos intensa, según el grado de sus méritos y de su caridad. El Concilio de Viena (Denz., 475) ha condenado a los que pretendían que «el alma humana no tiene necesidad de ser elevada por la luz de gloria para ver a Dios y gozar santamente de El».

La visión beatífica procede así de la facultad intelectual de los bienaventurados, como de su principio radical, y procede de la luz de gloria como de su principio próximo, que sobreeleva hasta en su vitalidad nuestra inteligencia para infundirle una nueva vida. Del mismo modo, la virtud infusa de la caridad eleva la vitalidad de nuestra voluntad.

La luz de gloria y la caridad infusa, recibidas en nuestras dos facultades superiores, derivan de la gracia santificante consumada, recibida como un injerto divino en la esencia misma del alma. Se ve, por consiguiente, cada vez con mayor claridad, que la gracia santificante merece ser llamada *participación de la naturaleza divina*, porque es un principio radical de operaciones, que cuando está plenamente desarrollado nos hace capaces de ver a Dios inmediatamente como El se ve. En Dios la *naturaleza divina* es el principio de las operaciones estrictamente divinas,

(213) Cf. S. Tomás, I, q. 12, a. 4 y 5.

como la visión increada de sí mismo; en el alma justa, en el Cielo, la gracia santificante es principio radical de la visión intuitiva de la divina esencia, visión que tiene *el mismo objeto* que el conocimiento increado, sin penetrarlo, no obstante, tan profundamente.

El objeto de la visión beatífica

El objeto primero y esencial es Dios mismo; el objeto secundario son las criaturas conocidas en Dios.

Los bienaventurados ven clara e intuitivamente a Dios mismo tal cual es, es decir, su esencia, sus atributos y las tres Personas Divinas. El Concilio de Florencia (Denz., 693) dice: «Intuentur clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est.» Por eso, la visión beatífica rebasa inmensamente no sólo la más sublime filosofía, sino el conocimiento natural de los ángeles más elevados y de todos los ángeles creables. Los bienaventurados ven todas las perfecciones divinas concentradas y armonizadas en su fuente común, en la Esencia divina, que las contiene eminente y formalmente, más y mejor que la luz blanca contiene los siete colores del iris. Ven también cómo la Misericordia más tierna y la Justicia más inflexible proceden de uno solo y mismo Amor, infinitamente generoso e infinitamente santo, como la misma cualidad eminente del Amor identifica en Sí atributos en apariencias tan opuestos. Ven cómo la Misericordia y la Justicia se unen de variados modos en todas las obras de Dios.

Ven cómo el Amor increado, incluso en su más libre beneplácito, se identifica con la pura Sabiduría; cómo nada hay en él que no sea sabio, y cómo no hay nada en la divina Sabiduría que no se convierta

en Amor. Ven cómo este Amor se identifica con el Bien Soberano, siempre amado por toda la eternidad; cómo la divina Sabiduría se identifica con la Verdad, siempre conocida; cómo todas sus perfecciones no hacen sino identificarse en la esencia misma de El que es. Contemplan esta eminente simplicidad de Dios, esta Pureza y Santidad absolutas, concentración de todas las perfecciones sin mezcla de imperfección alguna.

En una misma y única mirada intelectual, jamás interrumpida, ven también la infinita fecundidad de la naturaleza divina, que se despliega en tres Personas, la eterna generación del Verbo, «Esplendor del Padre y figura de su sustancia», la inefable espiración del Espíritu Santo, término del amor mutuo del Padre y del Hijo, que eternamente los une en la más íntima difusión de sí mismos.

Tal es el primer objeto de la visión beatífica.

Aquí abajo nosotros no podemos más que *enumerar* las perfecciones divinas, unas después de otras, y no vemos de qué íntimo modo se concilian; cómo la infinita bondad se une con la permisión del mal y a veces de una espantosa malicia; decimos justamente que Dios no permite el mal más que en vistas de un bien mayor, pero este bien mayor no le vemos en este mundo claramente. En el Cielo, por el contrario, todo se aclarará. Veremos todo el valor de las pruebas padecidas; veremos cómo se concilian íntimamente la infinita Misericordia; cómo entrambas se concilian en el amor increado de la divina Bondad; en cuanto Esta es esencialmente difusiva de sí misma, es el principio de la Misericordia; y en cuanto tiene derecho a ser amada sobre todas las cosas, es el principio de la Justicia. Nosotros, en este mundo, somos como un hombre que conoce los siete co-

lores de que resulta la luz blanca, sin haber visto nunca esta blanca luz. Pero en el Cielo veremos la Luz increada, y mediante tal visión, veremos cómo las perfecciones divinas más distintas se concilian en ella y constituyen una sola cosa.

* * *

Pero los bienaventurados ven *también en Dios, en el Verbo;* ven la santa Humanidad que el Hijo único ha asumido y conservará para siempre, por nuestra salud. Contemplan en ella la gracia de la unión hipostática, la plenitud de la gracia, de la gloria y de la caridad de la santa alma de Jesús, el valor infinito de sus actos teándricos, el desmedido valor del misterio de la Redención, su irradiación, el valor infinito de cada Misa, la vitalidad sobrenatural de todo el Cuerpo místico, de la Iglesia triunfante, purgante y militante; contemplan con admiración lo que pertenece a Cristo, como a Sacerdote, por toda la eternidad, Juez de vivos y muertos, Rey universal de todas las criaturas y Padre de los pobres.

Asimismo, gracias a la misma visión beatífica, los Santos contemplan en Dios la eminente dignidad de la Madre de Dios, su plenitud de gracia, sus virtudes, sus dones, su mediación universal de corredentora.

Y puesto que la bienaventuranza lleva aneja la reunión de todos los bienes legítimos, cada Santo en el Cielo conoce en Dios a los demás bienaventurados, sobre todo a los que han conocido anteriormente y amado sobrenaturalmente.

Además, todo Santo ve, bien en Dios, bien fuera de Dios, por medio de ideas creadas, a los que están aún en la Tierra o en el Purgatorio, y que tienen con

El una especial relación (214). Por ejemplo, el fundador de una Orden religiosa conoce todo cuanto se refiere a su familia religiosa y las oraciones que sus hijos le dirigen. Un padre y una madre de familia conocen las necesidades espirituales de sus hijos que aún están en el mundo; un amigo llegado al término de su carrera conoce asimismo lo que puede facilitar el viaje de los amigos que se dirigen hacia él. San Cipriano *(De immortalitate,* c. 25) dice: «En la patria todos aquellos de los nuestros que han llegado, nos esperan, desean vivamente que nosotros participemos de la misma felicidad, y están llenos de solicitud por nosotros.»

La visión beatífica es, pues, un acto siempre idéntico, medido por el único instante de la inmóvil eternidad; es, por consiguiente, un acto inamisible, fuente de felicidad para los elegidos y, como veremos, de su absoluta impecabilidad.

En este conocimiento sobrenatural perfecto todo se armoniza; no hay ya peligro de prestar demasiada atención a lo secundario, perdiendo de vista lo principal. Las cosas corporales se ven sólo *desde arriba,* en relación con las cosas espirituales. No se ven las cosas del tiempo más que en relación con la plenitud de vida de la eternidad. Ya no se ven los efectos naturales o sobrenaturales de Dios más que como

(214) Cf. S. Tomás, I, q. 12, a. 10. Lo que los bienaventurados ven *en Dios,* lo ven no sucesivamente, sino *simultáneamente,* porque la visión beatífica, medida por la eternidad participada, no admite sucesión. Lo que los bienaventurados llegan a saber *sucesivamente,* lo ven *extra Verbum,* mediante un conocimiento inferior a la visión beatífica, y llamada, por lo mismo, *visión vespertina,* mientras que la primera es como una aurora eterna (Cf. D. T. C., art. *Intuitiva* (visión), c. 2.387 y sig.).

la irradiación de su acción; pero no podemos detenernos en esos efectos.

Los medios se ven ya sólo en relación con el último fin, como Dios principio y fin de todas las cosas. No existe ya la visión horizontal que todo lo considera en la línea del tiempo entre el pasado y el futuro, existe la *visión vertical*, que juzga todo desde arriba, en la Verdad suprema.

De ese modo, todo cuanto la visión beatífica hace conocer lleva a los Santos a amar a Dios sobre todas las cosas y con un amor inmutable, y a amar sus criaturas en El en la medida en que manifiestan su infinita Bondad.

CAPITULO IV

El amor beatífico y el gozo que de él resulta

Los Santos del Cielo no pueden ver a Dios cara a cara sin amarlo sobre todas las cosas y más que a sí mismos, porque ven con la más perfecta evidencia que Dios es infinitamente mejor que todas las criaturas reunidas.

El amor supremo de caridad

San Pablo dice (I Cor., XIII, 8): «La caridad no cesará jamás.» La fe cesará para dejar lugar a la visión, la esperanza será también sustituída por la posesión; pero la caridad durará eternamente en los elegidos.

Por ella, ya aquí en la Tierra, amamos a Dios no

solamente como el Bien sobrenatural deseable, objeto de la esperanza, sino que le amamos *por sí mismo*, y más que a nosotros, por su infinita Bondad, muy superior a sus dones, y queremos que El sea conocido, amado y glorificado, que sus imprescriptibles derechos sean reconocidos, que «su nombre sea santificado, que se haga su voluntad»; todo esto queremos por amor a El. Es éste un *amor de amistad*, por el que queremos para Dios el bien que le pertenece, como El mismo quiere el nuestro; hasta desde aquí participamos en su vida íntima con una vida común sobrenatural *(convictus, convivere)*, mediante una comunión espiritual entre El y nosotros (215).

Esta caridad debe durar eternamente. Sería un error, incluso una herejía, pensar que el amor de Dios en el Cielo no es más que la consumación de la esperanza, que nos hace desear a Dios como nuestro Bien supremo. Ya en la Tierra el acto de esperanza, que puede existir en un alma en estado de pecado mortal, es notablemente inferior al acto de caridad, y el amor de Dios en el Cielo será el acto perfecto de Caridad. Será un amor por el que el alma se superará a sí misma, amará incesantemente a Dios por sí mismo, saldrá de sí misma, por así decir; será el éxtasis ininterrumpido del amor (216). Será un amor hecho de admiración, de respeto, de gratitud, sobre todo de amistad, con la sencillez y la intimidad que ésta supone, amor con toda su ternura y con toda su fuerza; el amor del niño que se sumerge, en cierto

(215) Cf. S. Tomás, II, II, q. 23, a. 1: «*Si la caridad es amistad.*»

(216) II, II, q. 28, a. 3: «Si el *éxtasis* es efecto del amor: cuando uno ama con *amor de amistad*, ésta *sale espontáneamente fuera* del amante, porque quiere bien y hace bien al amigo.»

modo, en la mirada amorosa y en la ternura del Padre, y que quiere para su Padre todo lo que le conviene, mientras que el Padre le hace partícipe de su propia felicidad. Dios nos dirá: «Entra en mi felicidad infinita; *intra in gaudium Domini tui*» (Math., XXV, 21). «*Venid benditos de mi Padre*» (Math., XXV, 34). No amaremos nunca a Dios tanto como El nos ama a nosotros, pero el Espíritu Santo nos inspirará, sin embargo, un amor digno de El.

Será la unión transformante consumada, como la fusión de nuestra vida con la vida íntima del Altísimo, que se inclinará hacia nosotros para atraernos definitivamente hacia sí. Por este amor nos alegramos, sobre todo, de que Dios sea Dios, infinitamente santo, justo y misericordioso; por este amor adoraremos todos los designios de su Providencia con vistas a su gloria, a la manifestación de su bondad, y nos someteremos plenamente a El, diciendo: «*Non nobis, Domine, non nobis, sed Nomini tuo da gloriam.* No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu Nombre da la gloria» (Ps. CXIII, 1). Será el acto supremo de la más alta de las tres virtudes teologales, la única que ha de durar eternamente. Sólo Dios puede amarse infinitamente en la misma medida en que es amable; pero cada bienaventurado lo amará continuamente con todas sus fuerzas, y no habrá ya ningún obstáculo a este amor (217).

(217) Es la misma fórmula de S. Tomás, I, II, q. 184, a. 2.

LOS BIENAVENTURADOS SON INSACIABLEMENTE SACIADOS. ESTA SACIEDAD ES SIEMPRE NUEVA. LA NOVEDAD NO CESA NUNCA.

San Agustín, en el Sermón 362, 29, habla admirablemnte de este tema. Ese pasaje es citado por Bossuet en el IV Sermón para la Fiesta de todos los Santos: «San Agustín ha escrito: *Toda nuestra actividad será un Amén, un Aleluya* (*Amén* quiere decir: *esto es verdad*; y *Aleluya* es la expresión de la alabanza en la adoración y de la acción de gracias). Pero no os contristéis considerando esto de una manera carnal, y no digáis que si alguno empezase, manteniéndose en pie, a decir siempre *Amén, Aleluya*, se consumiría en seguida en el tedio y terminaría por adormecerse repitiendo estas palabras. Este *Amén*, este *Aleluya*, no serán en modo alguno expresados con sonidos que pasan, sino con el sentimiento del alma enardecida de amor. Porque ¿qué significa este *Amén?* ¿Qué quiere decir *Aleluya? Amén*, esto es verdad; *Aleluya, load a Dios*. Dios es la Verdad inmutable, que no conoce ni defecto, ni progreso, ni disminución, ni aumento, ni la mínima tendencia a la falsedad: Verdad eterna, estable, permanece para siempre incorruptible.

«Así es que diremos efectivamente *Amén*, pero con una saciedad insaciable: con saciedad, porque nadaremos en la perfecta abundancia; pero con una saciedad siempre insaciable, si se puede hablar así, porque este Bien, que satisface siempre, producirá en nosotros un gozo siempre nuevo. Cuanto más *insaciablemente seáis saciados de la verdad*, tanto más

diréis a esta insaciable verdad: *Amén;* ¡es verdad! *Quam ergo insatiabiliter satiaberis veritate, tam insatiabili veritate dices: Amén.* Tranquilizaos y mirad; será una continua fiesta.»

Será un *eterno reposo* en una *acción soberana* que no cesará nunca y que será, en cierto modo, siempre nuevo: el reposo en Dios eternamente poseído sobre y más que nosotros mismos.

Los filósofos griegos han discutido sobre si la felicidad se encuentra en el placer en movimiento o el placer en reposo. Aristóteles demuestra que el gozo más alto se encuentra en la realización, en el perfeccionamiento de la actividad normal, la cual no tiende ya hacia su fin, sino que lo posee y reposa en él (218). Y esto es lo que se realiza eminentemente en la felicidad del Cielo.

El gozo que allí se experimenta es una hartura siempre nueva, porque *su novedad no cesa.* El primer instante de la visión beatífica dura para siempre, como una eterna mañana, una eterna primavera, una eterna juventud.

Gozo que encuentra su explicación en la felicidad misma de Dios. Dios posee su vida totalmente y simultáneamente en el único instante de la inmóvil eternidad; no puede envejecer; no hay para El ni pasado ni futuro, sino una eternidad presente, que contiene eminentemente toda la sucesión de los tiempos, como el que se halla sobre la cima de una alta montaña abarca de una mirada el vastísimo panorama que se desarrolla ante él; del mismo modo, Dios

(218) *Etica a Nicómaco,* X, c. 4, 5, 8: «El placer se añade al acto como a la juventud su flor.» Y el mayor gozo es el que resulta del acto más elevado de la más elevada facultad, es decir, del conocimiento intelectual de Dios, unida al amor del Bien Supremo.

posee simultánea y totalmente, *tota simul,* su vida, sin principio ni fin; tal es la definición de la eternidad.

Podemos hacernos una idea de esta riqueza pensando en Mozart, que, según se dice, al componer una melodía, la sentía presente *toda de una vez* en la ley musical que la engendraba; sentía ya el fin al componer el principio. Del mismo modo, los grandes científicos abarcan de una sola mirada toda su ciencia.

Ahora bien: la visión beatífica de los Santos es medida también por el único instante de la inmóvil eternidad. De modo que el inmenso gozo del instante de su ingreso en el Cielo no cesará jamás: su novedad, su frescura será eternamente presente. Por tanto, la visión beatífica de los Santos será siempre nueva, y lo mismo el gozo que de ella resultará.

Tenemos un presentimiento de él en el purísimo gozo que experimentamos al gustar la palabra de Dios. Si estamos bien dispuestos, es un deleite que no pasa, sino que aumenta, porque cada vez apreciamos en ella más valor; cuanto más lo recibimos, más ávidos estamos de recibirla, mientras que, con respecto a los bienes sensibles, primeramente deseados con viveza, cuanto más consideramos su limitación más disminuye el gozo que nos procuran.

Si una amistad espiritual dura diez, veinte o más años, y permanece siempre nueva, es señal de que es de origen divino. Así, la palabra de Dios proporciona un santo gozo, que hace, a veces, olvidar por algún tiempo los embarazos de los negocios, las preocupaciones y solicitud por la casa, la búsqueda demasiado ardiente de las vanas diversiones. Lo que alimenta al alma es la Verdad divina y la Bondad suprema columbradas. Dice Bossuet, en el ya citado

sermón: «Si esta Verdad divina nos deleita cuando es anunciada con palabras que pasan, ¡cómo nos aparecerá cuando hable con voz eternamente presente!... Dios, en el Cielo, no dice muchas palabras; dice *una sola*, la misma desde toda la eternidad, *Su Verbo*, y lo dice todo. En ese verbo lo veremos todo. «*Gustad y ver cuán dulce es el Señor*—dice el salmista—y tendréis el preludio de la gloria del Cielo. Será el reposo en una *acción incesante*, en la visión inmediata de Dios, que llenará el alma de amor y de una alegría siempre nueva. *Gaudium de veritate et de bonitate divina.*»

Santo Tomás dice con San Agustín (219): «Mientras que los bienes sensibles nos cansan cuando los poseemos, los bienes espirituales, por el contrario, los amamos más cuanto más los poseemos; porque éstos no se gastan ni se agotan y son capaces de producir en nosotros una alegría siempre nueva. Esto se experimenta algunas veces en la oración; es como la realización de la admirable plegaria de Nicolás de Flue: «Señor mío y Dios mío, quítame todo cuanto me impide ir a Ti; dame todo cuanto me conduzca a Ti; quítame a mí mismo y dame a Ti, para que yo te pertenezca por entero.» Es como si Dios penetrase cada vez más profundamente en nuestra voluntad espiritual, que desea más y más ser tomada y como arrebatada por El, para ser enteramente poseída por El.»

Esta doctrina está admirablemente expuesta por el autor de la *Imitación* (L. III, c. 21): «En todo y sobre todo descansa en Dios, alma mía, porque El es el descanso eterno de los santos. Amable y dulce Jesús, dadme la gracia de descansar en Vos más que en todas las criaturas; más que en la salud, la belleza, los honores y la gloria; más que en el poder y la dignidad; más que en la ciencia, las riquezas, las artes; más que en todos los méritos y todos los deseos; más que en vuestros dones y todas las recompensas que Vos podáis prodigarme; más que en la alegría y en los transportes que el alma puede concebir y sentir; más, en fin, que en los ángeles y los Arcángeles y en todas las milicias de los cielos; más que en todas las cosas visibles e invisibles; más que en todo lo que no es Vos, ¡oh Dios mío! Porque sólo Vos sois infinitamente bueno... Así, todo cuanto Vos me dais, excepto Vos, todo cuanto me reveláis de Vos mismo, es demasiado poco y no me basta, si no os veo, si no os poseo, plenamente, descansando únicamente en Vos.»

(219) I, II, q. 2, a. I, ad. 3; II, II, q. 20, a. 4.

Tal es el gozo del Cielo, siempre nuevo, porque su novedad y su frescura no pasan y duran eternamente. Por eso no la llamamos sólo *vida futura*, sino *vida eterna.*

AMOR SOBERANAMENTE ESPONTÁNEO, PERO POR ENCIMA DE LA LIBERTAD

En el Cielo, el amor de caridad adoptará formas nuevas: será un amor de Dios superior a la libertad, que nada podrá hacernos perder y en modo alguno disminuir.

En la Tierra nuestro amor de Dios es libre, porque no vemos a Dios cara a cara. Dios nos aparece muy bueno bajo un aspecto y puede parecernos demasiado exigente por otro; algunos de sus preceptos pueden desagradar a lo que subsiste en nosotros de egoísmo y de orgullo; por consiguiente, nuestro amor a El es, a la vez, libre y meritorio. En la patria celes-

tial, en cambio, veremos la infinita *Bondad tal cual es*, y será imposible encontrar en ella el más pequeño aspecto que pueda desagradarnos y alejarnos de ella, el más leve pretexto para no amarla sobre todas las cosas, para no preferirla a cualquier cosa o para suspender un solo instante nuestro acto de amor, en el que no habrá ni sombra de cansancio. La infinita Bondad, vista inmediatamente, colmará tan perfectamente nuestra capacidad de amar, dice Santo Tomás, que la atraerá irresistiblemente, aún más que en los éxtasis de este mundo, en los cuales el amor de Dios sigue siendo aún libre y meritorio. *Será una feliz necesidad de amar*, dicen los tomistas (220). Y aquí descubrimos una vez más, y a mayor abundamiento, la profundidad desmedida de nuestra alma, especialmente de nuestra voluntad, de nuestra capacidad de amor espiritual, que sólo Dios, visto cara a cara, puede colmar (221).

---

(220) No habrá indiferencia de juicio, ni de voluntad: la indiferencia que hay respecto a cualquier objeto que se ofrece como bueno bajo un aspecto y *no bueno, o insuficiente bajo otro* (cf. I, II, q. 10, a. 2).

(221) Cf. S. Tomás, I, q. 105, a. 4: «La voluntad puede ser movida por cualquier bien, como por su objeto propio, pero sólo por Dios puede ser movida eficazmente y adecuadamente. Solamente Dios es el Bien universal, por lo que sólo El colma la voluntad y la mueve suficientemente, como objeto.» II, II, q. 4, a. 4: «La bienaventuranza final consiste en la visión de la divina esencia, que es la misma bondad por esencia; por lo que la voluntad del que ve la esencia de Dios, *ama necesariamente en orden a Dios*, todo cuanto ama; mientras que la voluntad de quien no contempla la esencia divina, ama necesariamente todo lo que ama bajo la razón común de bien conocido.»

Los tomistas enseñan comúnmente, al comentar la I, II, q. 4, a. 4: «De la visión beatífica se sigue una feliz necesidad de amar, incluso en el ejercicio del amor. La voluntad de los bienaventurados, en efecto, está completamente saciada, inundada y rendida por el Sumo Bien claramente intuído.»

Nuestro amor de Dios, en el Cielo, será, pues, soberanamente espontáneo, en modo alguno forzado; pero ya no será libre; no podremos no amar a Dios contemplado cara a cara. Este amor no estará seguramente debajo de la libertad y el mérito, como un acto irreflexivo e involuntario de la sensibildad, sino que estará *por encima de la libertad y el mérito*, como el amor espontáneo que Dios se tiene a sí mismo desde toda la eternidad, común a las tres Personas divinas. Dios ama necesariamente su Bondad infinita. Por la misma razón, como la visión beatífica, nuestro acto de amor de Dios, que de ella resulta necesariamente, no será jamás interrumpido, y no podrá jamás perder nada de su fervor.

Hace poco tuve ocasión de leer la expresión de esta sublime verdad en los manuscritos de una persona que no tiene cultura alguna humana, pero que parecía avanzada en las vías de la oración. «En el Cielo—decía—el alma acoge a Dios en sí, y al ser acogida por El, *pierde en El su libertad, en cuanto es enteramente atraída por Dios*, y se abandona al goce de Dios con toda la fuerza y todo el impulso posible. Posee a Dios y es poseída por El, y experimenta este gozo como un estado eterno.» Estado siempre nuevo, en el sentido de que su novedad no cesa, como si fuese una eterna mañana.

La impecabilidad de los bienaventurados

De donde se sigue que los bienaventurados en el Cielo son impecables, y lo son no sólo porque Dios los preserva del pecado, como preserva aquí abajo a los confirmados en gracia, sino porque quien tiene

la visión beatífica de la infinita Bondad, *no puede separarse de ella* por el pecado mortal *ni encontrar el menor pretexto para amarla menos ni un instante* (222).

Así como en la Tierra el hombre no puede cesar de querer ser feliz (aunque busque a menudo la felicidad donde no está, a veces hasta en el suicidio), así en el Cielo los Santos no pueden cesar de querer amar a Dios, visto cara a cara, ni cesar de quererle contemplar.

Siguen siendo aún *libres* de amar tal o tal otro *bien finito*, a un alma más que a otra, de rogar por ella, y libremente siguen las órdenes de Dios para ayudarnos. *Pero esta libertad no se desvía jamás hacia el mal;* se parece así, de lejos, a la libertad divina, que es, a la vez, soberana e impecable. Otro tanto acontecía aquí en la Tierra a la libertad humana de Cristo, que gozaba de la visión beatífica desde el primer instante de su concepto. Pero en la Tierra, en Jesús, estos actos libres eran meritorios, porque estaba en situación de peregrino: *viator et comprehensor*, mientras que los actos libres de los bienaventurados ya no son meritorios, porque han llegado al término de su viaje y del mérito. Son los actos libres de almas confirmadas en gracia y que ya no tienen nada que merecer.

La bienaventuranza es inamisible

De cuanto llevamos dicho se deduce, por fin, que la bienaventuranza es inamisible, y lo es por su misma naturaleza o intrínsecamente. La Sagrada Escri-

(222) Cf. S. Tomás, I, II, q. 4, a. 4 y los comentaristas Cayetano, Juan de Santo Tomás, Gonet, Billuart.

tura la llama *vida eterna*. Jesús dice: «Aquéllos (los malos) irán al eterno suplicio, y los buenos, a la vida eterna» (223). San Pedro habla «de la corona de gloria que jamás se marchitará» (224). San Pablo dice que «esta corona es imperecedera» (225), y añade: «La menor aflicción del momento presente produce, para nosotros, fuera de toda medida, *un peso eterno de gloria*» (226). El *Credo* se cierra con estas palabras: «Credo... vitam aeternam» (227).

La expresión *vida eterna* dice mucho más que la de *vida futura*. El *futuro* no es más que una parte del tiempo que fluye, supone una sucesión de momentos diversos. Por el contrario, la vida eterna no es medida por el tiempo, ni por el tiempo continuo (como nuestro tiempo solar), ni por el tiempo discreto, o discontinuo, o espiritual, de la sucesión de los pensamientos y de los sentimientos en el alma separada y aún no beatificada; la vida eterna es medida por el *único instante de la inmóvil eternidad*, un instante que no pasa, como una eterna aurora o una salida del sol que nunca pasase.

Los teólogos dicen que la vida eterna de los bienaventurados es medida por la *eternidad participada*. Esta difiere, sin duda, de la eternidad por esencia, propia de Dios; difiere porque ha comenzado en el momento de la entrada en el Cielo; pero desde entonces no tendrá fin; además, no comportará sucesión alguna; será verdaderamente el instante único de la eternidad inmóvil, pero soberanamente viva, porque será la condensación de toda la vida de la

(223) Math., XXV, 46.
(224) I Petr., V, 4.
(225) I Cor., IX, 25.
(226) II Cor., IV, 17.
(227) Cf. Conc. Lateranense, IV, Denz. 430.

inteligencia y de la voluntad en la visión y en el amor, con toda la ternura y la fuerza de este mismo amor. Sin embargo, por bajo de esta visión y de este amor, que jamás serán interrumpidos, en el alma beatificada existirá, en una región menos elevada de la inteligencia y de la voluntad, una sucesión de pensamientos (de conocimientos particulares, *extra Verbum*, por medio de ideas creadas), y una sucesión de sentimientos, de quereres subordinados, como, por ejemplo, las oraciones dirigidas a Dios a petición de tal o cual otra alma de la Tierra.

La bienaventuranza es inamisible por su misma esencia. En efecto, la felicidad celestial debe, por su naturaleza, colmar las aspiraciones del alma justa, lo que no sucedería si los bienaventurados pudiesen decirse: llegará, tal vez, un momento en que yo cesasé de ver a Dios. La cesación de la felicidad sería, por lo demás, sobre todo después de haberla poseído, el supremo dolor y un castigo infligido sin culpa alguna. Si nosotros tenemos tanto apego a la vida presente, a pesar de sus tristezas, ¡cuánto más le tendremos a la vida del Cielo!

En fin, nada puede hacer cesar la visión beatífica; no Dios, que la ha prometido como recompensa; ni el alma, que halla en ella el Bien Soberano (228).

El Catecismo del Concilio de Trento dice (229): «¿Puede el que es feliz no desear ardientemente gozar sin límite de tiempo lo que constituye su felicidad? Y sin la seguridad de una felicidad estable y cierta, ¿no sería, contra su voluntad, presa de todos los tormentos del temor?»

Las almas de los bienaventurados están por enci-

(228) I, II, q. 5, a. 4.
(229) I, P., c. 13, n. 3.

ma de las horas, de los días, de los años; están en el único instante que no pasa. Cierto que nosotros no pensamos como deberíamos en el momento de la entrada en el Cielo, en el momento en que recibiremos la luz de la gloria y veremos a Dios para siempre. Es necesario preparar ese instante.

Ahora bien: en relación con él, otros tres momentos tienen capital importancia: el momento de la justificación con el *Bautismo;* el momento *de la reconciliación* con Dios (si le hemos ofendido gravemente) y el momento de la *buena muerte* o de la perseverancia final. Este último es el más importante en la preparación para la vida eterna.

Nosotros no podemos hacernos una idea de la grandeza *del amor beatífico;* sin embargo, *éste corresponderá, en el grado de intensidad, a nuestros méritos.* Por lo tanto, no es en el Cielo donde aprenderemos a amar a Dios; *es aquí, en la Tierra, donde debemos aprenderlo;* el grado de nuestra vida en la eternidad dependerá del grado de nuestros méritos en el momento de la muerte. Jesús ha dicho: «Hay varias mansiones en la casa de mi Padre» (230), y cada cual recibirá una recompensa más o menos grande, de acuerdo con sus méritos y con la sinceridad de su deseo. «*El que siembra poco, recogerá poco; el que siembra mucho, cosechará mucho*» (231).

La vida cristiana, por la caridad que la anima, debe ser, en este sentido, la *vida eterna comenzada.* La gracia santificante y la caridad, que están en nosotros ya desde ahora, deben durar eternamente. Como dice San Juan de la Cruz: «Al fin de nuestra vida seremos juzgados sobre el amor», sobre la sin-

(230) Jo., XIV, 1.
(231) II Cor., IX, 6.—Cf. S. Tomás, Suppl. q. 93, a 3.

ceridad, generosidad e intensidad de nuestro amor de Dios y del prójimo.

La bienaventuranza es inenarrable

El gozo eterno, producido por la visión inmediata de la esencia divina y por el amor beatífico, es inenarrable. Si ya aquí abajo, a veces, somos arrebatados por el reflejo de las perfecciones divinas en las creaturas: por el encanto del mundo sensible, por la armonía de los colores y los sonidos, por la inmensidad del océano, por el esplendor del cielo estrellado y más aún por las maravillas del mundo de las almas que se manifiesta en la vida de los Santos, ¿qué será entonces, cuando veamos a Dios, ese foco espiritual de luz y de amor, esa sobreabundancia infinita, eternamente existente, de donde procede la verdad de la creación?

Cada uno gozará no sólo por la recompensa recibida, sino también por la de los demás elegidos, y más aún por la gloria de Dios, por la manifestación de la infinita Bondad. Este gozo será, por consiguiente, un acto de la virtud de la caridad, la consecuencia normal del amor de Dios y de las criaturas por Dios.

Tal es la gloria esencial que Dios reserva a los que le aman. «Ningún ojo humano vió—dice San Pablo—, ni ningún oído oyó, ni en corazón de hombre entró jamás lo que Dios ha preparado para los que le aman» (I Cor., II, 9).

Entonces comprenderemos la inmensa oposición que existe entre los bienes materiales y los bienes espirituales. *Los mismos bienes materiales:* la misma

casa, el mismo campo, el mismo terreno, *no pueden pertenecer simultáneamente e integralmente a varios;* la posesión de uno impide al otro poseer como desea: estos bienes materiales son demasiado pobres para apagar el deseo de todos. Por el contrario, *los mismos bienes espirituales*, la misma virtud, la misma verdad, el mismo Dios, visto cara a cara, pueden pertenecer simultáneamente a todos, sin que la posesión del uno obstaculice la del otro. Antes bien, cuanto más poseemos estos bienes espirituales, tanto más los poseemos con otros y participamos de su alegría.

En el Cielo veremos con divina transparencia que *la bondad es esencialmente comunicativa y que se da tanto más íntima y abundantemente* cuanto pertenece a un orden espiritual más elevado. Dios Padre, desde toda la eternidad, comunica toda su naturaleza a su Hijo, y por medio de El, al Espíritu Santo; la Persona del Verbo se ha comunicado a la humanidad de Jesús, y por ella, en la comunión sacramental, nos comunica una participación cada vez más elevada de la vida divina.

Los elegidos en el Cielo pertenecen a la familia de Dios. La Santísima Trinidad, vista sin veladuras y amada sobre todas las cosas, *habita* en ellos como en un tabernáculo viviente, como en un templo de gloria, dotado de conocimiento y de amor. Desde entonces, el Padre engendra en ellos el Verbo en el único instante de la eternidad, el Padre y el Hijo espiran en ellos el amor personal. La caridad los hace, en cierta medida, semejantes al Espíritu Santo; la visión los asemeja al Verbo, y el Verbo los asemeja al Padre, de quien es la imagen. Entran así, en cierto sentido, en el ciclo de la Santísima Trinidad, que

está en ellos; más aún: están en la Santísima Trinidad, en la cúspide del Ser, del Pensamiento y del Amor (232).

EL AMOR DE LOS SANTOS A NUESTRO SEÑOR Y A SU SANTÍSIMA MADRE

Los bienaventurados ven sin celajes las tres Personas divinas, ven también en Dios la unión personal del Verbo y de la Humanidad de Jesús, la plenitud de gracia, de gloria, de caridad de su santa Alma, los tesoros de su Corazón, el valor infinito de sus actos humano-divinos *(teándricos)*, de sus méritos pasados, el valor de su Pasión, de la mínima gota de su Sangre, el valor desmedido de cada Misa, el fruto de las absoluciones; ven también la gloria que irradia del Alma del Salvador sobre su Cuerpo después de la Resurrección, y cómo después de su Ascensión al Cielo está El en la cúspide de toda la creación material y espiritual.

Los elegidos ven también, *en el Verbo*, a María corredentora, la eminente dignidad de su Maternidad divina, la cual, por su fin, pertenece al orden hipostático, superior a los órdenes de la naturaleza y de la gracia: contemplan la grandeza de su amor al pie de la Cruz; su elevación sobre las jerarquías angélicas, la irradiación de su mediación universal.

Esta visión, *in Verbo*, de Jesús y de María, se une a la bienaventuranza esencial, como el objeto secun-

(232) Bossuet, *Meditaciones sobre el Evangelio*, 2.ª parte, días 75 y 76: *Los elegidos amados por Dios en Jesús*.

dario más elevado se une, en la visión beatífica, al objeto principal (233).

De consiguiente, los Santos aman ardientemente a Nuestro Señor, como a su Salvador, a quien se lo deben todo. Ven que, sin El, nada hubieran podido hacer en el orden de la salvación; ven, hasta en su menor detalle, todas las gracias recibidas de El, y que a El deben todos los motivos de su predestinación: la vocación, la justificación conservada, la glorificación. Por lo que no cesan de darle gracias.

Es más. Los elegidos son constantemente vivificados por Jesucristo. Cada uno contempla en El al Esposo de las almas y al Esposo de la Iglesia militante, purgante y triunfante. ¡Qué visión y qué amor tienen los elegidos al Cuerpo místico de que Jesús es la Cabeza! Se sienten amados por Dios, en Jesucristo, como miembros suyos. Entonces se cumple lo que dice el Apocalipsis (V, 12): «*Millares de ángeles dicen con fuerte voz: «El Cordero, que ha sido inmolado, es digno de recibir el poder, la riqueza, la fuer-*

(233) Al contrario, la visión *extra Verbum* y, con mayor motivo, la visión sensible de Cristo y del cuerpo glorioso de María, pertenecen a la felicidad accidental. Hay una gran diferencia entre estos dos conocimientos: el más elevado es llamado por San Agustín *la visión de la mañana*, el otro, *la visión de la tarde*, porque ésta descubre las criaturas, no en la luz divina, sino en la luz creada, que es como la del crepúsculo. Se identifica mejor esta diferencia si se consideran los dos conocimientos que se pueden tener de las almas sobre la Tierra: *se pueden considerar a sí mismas*, por lo que dicen o escriben, como haría un psicólogo; *y se pueden considerar en Dios*, como hacía, por ejemplo, el Santo Cura de Ars, cuando oía en confesión a los que se dirigían a él; fué el genio sobrenatural del confesonario, porque escuchaba a las almas *en Dios*, permaneciendo en oración; y por eso, bajo la inspiración divina, les daba una respuesta sobrenatural, no sólo verdadera, sino inmediatamente aplicable; y la gente iba a él porque tenía el alma rebosante de Dios.

za, el honor, la gloria y la bendición.» Es «*el Cordero inmolado que ha redimido con su sangre a hombres de todas las tribus y de todas las lenguas, de todos los pueblos, de todas las naciones.»* (Apoc., V, 9). «*¡La Jerusalén celestial no necesita ni del sol ni de la luna para iluminarla, porque la gloria de Dios la alumbra y el Cordero es su lámpara. Las naciones de la tierra avanzarán en su luz y los reyes de la tierra aportarán sus magnificencias!... No entrará allí nada manchado, sino sólo aquellos que están escritos en el libro de la vida del Cordero.»*

Bossuet, en sus *Meditaciones sobre el Evangelio* (II parte, día 72), escribió: «Empecemos, pues, desde esta vida, a contemplar con la fe la gloria de Jesucristo y a hacernos semejantes a El imitándolo. Un día le seremos semejantes por la efusión de su gloria, y no amando en El más que la felicidad de asemejársele, estaremos embriagados de su amor. Será ésta la última y perfecta consumación de la obra para la que Jesucristo vino a la tierra.»

En el día 75: «Jesús dice a los elegidos: *Yo estoy en ellos* (Jo., XVII, 26). Ellos son mis miembros vivos..., otros yo... Así el Padre Eterno no ve en los elegidos más que a Jesucristo; por eso los ama con la efusión y la extensión del mismo amor que tiene para con su Hijo. Después de esto, hay que enmudecer ante el Salvador y quedarse estupefactos ante tantas grandezas, a las que estamos llamados en Jesucristo, y no tener ya otro deseo que el de hacernos dignos de ellas con su gracia.»

En estas almas unidas a Cristo, mientras están en la Tierra, el Espíritu Santo escribe un *Evangelio espiritual;* lo escribe no con tinta sobre el pergamino, sino con la gracia sobre las inteligencias y sobre las

voluntades. Este Evangelio espiritual es el complemento del que leemos cada día en la Misa. Se imprime durante toda la duración de los siglos y no se acabará hasta el último día. Es *la historia espiritual del Cuerpo místico;* Dios la conoce desde toda la eternidad y los bienaventurados ven sus líneas esenciales en la esencia divina.

Por encima de todos los Santos, María, en el Cielo, es reconocida por todos y amada como la dignísima Madre de Dios, la Madre de la divina gracia, la Virgen poderosa, la Madre de misericordia, el refugio de los pecadores, la consoladora de los afligidos, el auxilio de los cristianos, la Reina de los Patriarcas, de los Profetas, de los Apóstoles, de los Mártires, los Confesores, de las Vírgenes y de todos los Santos. Este amor de caridad de los Santos para con Jesús y María, contemplados en Dios, *in Verbo*, se une a la felicidad esencial, como el más elevado de los objetos secundarios al objeto principal.

EL AMOR DE LOS SANTOS ENTRE SÍ

Por fin, los Santos, al verse los unos a los otros en Dios, se aman en El y por El con una caridad mutua inamisible. Cada uno de ellos ama a los demás en la medida en que están más próximos a Dios, y goza por el grado de felicidad que los otros han recibido. Pero, sin embargo, cada uno ama, con afección especial, a aquellos a quienes ha estado legítimamente unido en la Tierra (234). Los elegidos forman en la gloria una inmensa asamblea, desde los Patriarcas,

(234) Cf. S. Tomás, II, II, q. 26. a. 13.

los Profetas, el Santo Precursor, San José, los Apóstoles..., hasta el alma de los niños muertos poco después del Bautismo (235). En esta inmensa asamblea reina y resplandece la mayor variedad en la más íntima unión, la mayor intensidad de vida en el reposo más perfecto.

¡Los Santos, que nosotros llamamos *muertos* porque han abandonado la Tierra, están *exuberantes de vida!*

Cada Santo tiene su propia mentalidad personal: cada cual es él mismo, con todos los dones naturales y sobrenaturales que ha recibido, plenamente desarrollados. San Pablo difiere de San Juan; San Agustín, de San Francisco de Asís; Santa Teresa, de Santa Catalina de Siena; pero todos se parecen en la contemplación de la misma Verdad divina y en el divino Amor.

Los maestros de la vida espiritual nos enseñan: *Sed vosotros mismos sobrenaturalmente*, eliminando vuestros defectos, para que la imagen de Dios y de su Hijo se forme cada día más en vosotros. Cada uno la reproducirá a su modo; esta unidad en la variedad, cuando resplandece, crea la belleza: la belleza espiritual e inmortal.

Los bienaventurados, en fin, nos aman a nosotros: ruegan especial e incesantemente por los que han conocido aquí abajo, y con mayor eficacia cuanto más elevado es el grado de su caridad; por estar próximos a la Fuente de todos los bienes, nos colman de beneficios. Alcanzan de Dios para nosotros todo cuanto su Bondad está dispuesta a concedernos. Su amor para con nosotros, lejos de haber disminuído, se ha transformado y exaltado. Es más: todos los Santos del Cielo nos aman, incluso aquellos cuya existencia ignoramos, porque todos nosotros somos miembros del mismo Cuerpo místico, del que Jesús es la Cabeza.

Tenemos, por consiguiente, el deber de amar a los Santos del Cielo: el amor a ellos es para nosotros una fuente segura y abundante de progreso espiritual. ¿Quién podrá decir las ventajas de la intimidad de gracia que existe entre nosotros y un Santo del Cielo a quien nosotros nos sentimos invitados a imitar? Y en todos encontramos a Nuestro Señor, nuestro supremo Modelo (236).

El amor de los Santos entre sí se une a la bienaventuranza esencial, porque se ven y se aman en Dios, *in Verbo*, como el objeto secundario de la visión beatífica y de la caridad inamisible. De ello resulta un gozo, que proviene, ante todo, del bien increado, contemplado en su irradiación.

Se lee en la *Imitación de Cristo* (L. III, c. 49, nota 6): «Piensa, hijo mío, en los frutos de tus trabajos, en su próximo fin, en la grandísima recompensa, y lejos de soportarlos con disgusto, encontrarás en ellos un gran consuelo. Porque, por haber renunciado ahora a cualquier vana ambición, harás eternamente tu voluntad en el Cielo. Allí todos tus deseos serán cumplidos, todos tus votos realizados... Allí, tu voluntad no cesará de estar unida a la mía, por lo cual no buscarás nada fuera de mí, nada que te sea propio. Allí, nadie se te opondrá, sino que,

(235) San José es el más alto de todos, después de María; pero es frecuentemente nombrado después de los Patriarcas, los Profetas y el Precursor, en cuanto que pertenece al Nuevo Testamento; el Precursor representa como el paso y el lazo de unión entre los dos Testamentos.

(236) Cf. Mons. Gay: *La vida y las virtudes cristianas*, c. XVII: *Del amor que debemos a la Iglesia triunfante*.

al encontrar que recibes todo cuanto puede ser deseado, tu alma, plenamente saciada, se verá sumergida en una felicidad sin límites. *Allí, Yo daré la gloria por los oprobios recibidos, la alegría por las lágrimas derramadas, a cambio del último lugar, un trono en mi Reino eterno.*» Y en el cap. 58, n. 3: «Soy yo, dice el Señor, el que ha hecho todos los santos, yo el que les ha dado la gracia y distribuído la gloria. Yo soy los méritos de cada uno, Yo se los he prevenido con mis más dulces bendiciones, Yo los he conocido y amado antes que empezasen los siglos. *Yo los he escogido de en medio del mundo* (Jo., XV, 19), y no son ellos los que me han escogido a mí primero. Yo los he llamado con mi gracia, los he traído con mi misericordia y conducido a la salvación a través de tentaciones diversas; los he colmado de inefables consuelos, les he dado la gracia de la perseverancia y he coronado su paciencia. Yo los conozco desde el primero al último y los abrazo en mi inmenso amor. Soy yo quien debo ser alabado en todos mis santos, quien los he elevado así a la gloria y predestinado sin ningún mérito anterior por su parte... Yo he hecho al pequeño y al grande. Todos son sólo uno por el vínculo de la caridad, todos están unidos en el mismo amor. Me aman más que a sí mismos; arrebatados por encima de sí mismos, por encima de su propio amor, se pierden en el mío y reposan en él deliciosamente. No podrían volver su corazón hacia otro objeto porque, llenos de la Verdad eterna, arden en una caridad que no puede extinguirse... No se glorifican por sus méritos, porque no se atribuyen nada bueno, sino que todo me lo atribuyen a Mí, que se lo he dado todo en mi infinita caridad. Cuando más ensalzados son en la

gloria, más humildes son en sí mismos, y su humildad me los hace más amados y les une más íntimamente a Mí. Está escrito: —Se postran ante el Cordero y adoran a Aquel que vive en los siglos de los siglos» (Apoc., IV, 10; V, 14).

¡Oh vosotros que sois humildes de corazón, alegraos de ello; pobres, saltad de gozo, *porque el Reino de Dios es para vosotros*, si camináis en la verdad!

CAPITULO V

La bienaventuranza accidental y la resurrección

La felicidad esencial consiste en la visión inmediata de Dios y de las creaturas en Dios, y en el amor que deriva de esta visión. Pero el Señor, que es rico en misericordia, regala con largueza a sus elegidos y, además de la bienaventuranza esencial, les hace encontrar un gozo accidental en los bienes creados legítimos que responden a sus aspiraciones. Este gozo se llama *bienaventuranza accidental.*

Esta se encuentra en la compañía de los amigos, en el gozo del bien hecho sobre la Tierra y de su especial recompensa, como la aureola de las vírgenes, de los doctores y de los mártires, y se encontrará, en fin, en la resurrección y en las propiedades de los cuerpos gloriosos.

La felicidad accidental del alma

Los Santos del Cielo, respecto a aquellos a quienes han conocido y amado sobre la Tierra, reciben,

aparte de la visión beatífica, *extra Verbum*, nuevos conocimientos, y es para ellos motivo de una alegría bastante preciosa el ver, por ejemplo, el progreso espiritual de un protegido suyo aquí abajo, la entrada en el Cielo de nuevas almas, sobre todo si les están especialmente vinculadas por el afecto. Estos conocimientos *extra Verbum* son inferiores a la visión beatífica, y por eso se llaman, como ya dijimos, *visiones de la tarde, o del crepúsculo*, en oposición a las *visiones matutinas*, que hacen ver *en Dios* las cosas creadas (237).

Además, todo bienaventurado es feliz de verse honrado por Dios: «Nimis honorati sunt amici tui, Domine (238), de ser estimado de aquellos que brillan por su sabiduría. Cada uno goza especialmente viendo reconocido y apreciado el bien que ha hecho aquí abajo, con frecuencia en medio de grandes dificultades.

Una especial recompensa será concedida por las victorias privilegiadas contra la carne, el mundo y el demonio. La *aureola de las vírgenes*, por la victoria contra la concupiscencia de la carne; la *aureola de los mártires*, por su victoria sobre los perseguidores animados del espíritu del mundo; la *aureola de los doctores*, por la victoria sobre la ignorancia, el eror, la infidelidad, la herejía, el espríritu de división y de negación. Esta última aureola será concedida no sólo a los que hayan enseñado públicamente

(237) Hay una gran diferencia entre ambas, como dijimos, al modo como hay notable diferencia entre el conocimiento que adquiere un psicólogo de un alma por sus palabras o escritos y la que puede tener un Santo director como S. Francisco de Sales, cuando considera esta alma en Dios, rogando por ella.

(238) Ps. CXXXVIII, 17.

la ciencia sagrada con la palabra y la pluma, sino también a los que han enseñado en forma privada, cuando se les presentaba la ocasión. Cf. Dan., XII, 3: «Los que hayan conducido a muchos a la justicia brillarán eternamente como estrellas» (239).

La aureola reside primeramente en el espíritu, pero después de la resurrección tendrá, como la gloria esencial del alma, el correspondiente reflejo en el cuerpo resucitado.

La resurrección de la carne

A la felicidad accidental se añade también la resurrección y las propiedades de los cuerpos gloriosos (240). La resurrección es un dogma de fe que fué negado por los saduceos, los maniqueos, los albigenses y, más tarde, por los socinianos; hoy, por los protestantes liberales y por los racionalistas. Hagamos, ante todo, una comprobación necesaria: si un buen número de muertos, como Lázaro y el hijo de la viuda de Naim, han sido vueltos a la vida por Nuestro Señor, y más tarde por los Apóstoles y por otros Santos, ¿qué podría impedir que nuestra alma inmortal, hecha para informar y vivificar su cuerpo propio, le sea de nuevo unida, y para siempre; y esto de diferentes maneras, de acuerdo con sus méritos y de sus deméritos?

Esta verdad revelada está, por otra parte, definida por la Iglesia, que tiene en la Sagrada Escritura numerosos testimonios de ella, ampliamente expuestos por el Concilio de Trento (I parte, c. 12).

(239) Cf. S. Tomás, Suppl., q. 96, a. 5-7.
(240) Cf. S. Tomás, Suppl., q. 75-86.

El IV Concilio de Letrán definió: «Todos resucitarán con su propio cuerpo, tenido sobre la tierra, para recibir lo que han merecido, según sus obras, buenas o malas» (241).

La resurrección universal es de fe. Exige, al menos para que haya identidad del cuerpo resucitado, que la misma alma individual informe y vivifique este cuerpo. Según algunos (242), basta esto, porque el alma, como forma sustancial, da al cuerpo la vida específica y hasta la actualidad, que se llama corporeidad. Sin embargo, los teólogos sostienen con Santo Tomás, comúnmente, que debe ser también el mismo cuerpo, esto es, al menos, una parte de materia que le sea propia, pues, de otro modo, ¿cómo se podría decir que cada uno resucita «con el propio cuerpo que ha tenido sobre la tierra», como dice el IV Concilio de Letrán? ¿Cómo se podría decir que este cuerpo individual resucita? (243).

---

(241) Cfr. Denzinger, 429: «Resucitarán todos con el mismo cuerpo que ahora tienen, para recibir, según sus obras malas o buenas, la eterna pena con el diablo, o la sempiterna gloria con Cristo.»

(242) Es la opinión de Durando de S. Pourçain, recordada por algunos modernos.

(243) Cfr. S. Tomás, Suppl., q. 79, a. 1, 2, 3 (ex IV Sent. d. 44, q. 1, a. 1): ««Si el cuerpo reunido con el alma no es el mismo cuerpo (idéntico al de antes de la muerte), no se dará tal *resurrección*, sino más bien *asunción de un nuevo cuerpo*.»—Y en el a. 2: «Es necesario que sea el mismo cuerpo numéricamente idéntico al que resucite; y esto sucede exactamente cuando la misma alma, numéricamente idéntica, se une de nuevo al mismo cuerpo, numéricamente idéntico (al de antes de la muerte). No sería, en puridad, verdadera resurrección si no se formase de nuevo el mismo idéntico hombre.» Cf. ibídem a. 3; *C. Gentes, IV*, c. 30.—Tabula áurea, en la palabra: Resurrección, 11-12.— Cfr. *E. Hugon, tratados dogmáticos* (De los *Novísimos*, pág. 470). Sin embargo, nuestro organismo, sin perder su identidad, se renueva por asimilación y desasimilación; es suficiente, para su identidad, que una parte de la materia que ha pertenecido a nuestro cuerpo sea reanimada en el cuerpo resucitado. Sobre esto, S. Tomás (*C. Gentes*, IV, c. 81) responde a las objeciones que se hacen habitualmente al tratar de este tema. Los antropófagos se alimentan, es verdad, algunas veces, con carne humana; pero no es su único alimento. Las plantas, en los cementerios, asimilan la materia de los cadáveres en descomposición y luego sirven de alimento a otros hombres; pero la materia de esas plantas no proviene únicamente de esos cadáveres. (Confróntese Hervé, *Manual teol. dog.*, E. IV, n. 639.) Por fin, no es imposible para la divina Sabiduría y a la Omnipotencia infinita volver a encontrar la materia de un cuerpo desaparecido para resucitarlo. (Cfr. Monsabré, Confer.: *La Resurrección* (1889), pág. 216.)

San Pablo dice: «Es preciso que este cuerpo corruptible que yo poseo ahora sea revestido de incorruptibilidad, que este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad»: «Oportet corruptibile *hoc*, induere incorruptibilitatem et mortale hoc, induere immortalitatem» (I Cor., XV, 53).

El Catecismo del Concilio de Trento (loc. cit.) dice a este propósito: «Cada uno de nosotros resucitará con el cuerpo que hemos tenido sobre la tierra y que se habrá corrompido en el sepulcro y reducido a polvo.» Así parecen pronunciarse la Sagrada Escritura y la Tradición.

En el Antiguo Testamento, Job (XIX, 25-27) decía ya: «En este esqueleto revestido de su piel, en mi carne, yo veré a Dios; lo veré yo mismo, lo contemplaré con mis propios ojos, yo y no otro.» Isaías (XXVI, 19) anuncia: «¡Que vuestros muertos vuelvan a la vida, que sus cadáveres se despierten! Animaos y lanzad gritos de gozo, vosotros los que yacéis en el polvo... La tierra devolverá a la luz sus muertos.» Daniel (XII, 12): Muchos de los que duermen en el polvo despertarán; los unos para una vida

eterna, los otros para un oprobio y una infamia eterna.» En el libro II de los Macabeos (VII, 9), uno de los mártires dice a su juez: «Criminal, tú me quitas la vida presente; pero el Rey del universo nos resucitará para la vida eterna a nosotros, que morimos por ser fieles a sus leyes.»

Jesús defiende la resurrección de la carne contra los saduceos. (Cf. Math., V, 29-30; X, 28): «No temáis a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; temed más bien a Aquel que puede haceros perder el alma y el cuerpo en la gehenna.» Y en el XXII, 23-32: «En cuanto a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que Dios proclamó: «Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob?» Ahora bien, Dios no es el Dios de los muertos, sino el Dios de los vivos.»

Nuestro Señor es aún más explícito en el Evangelio de San Juan (V, 29): «Llega la hora en que los que están en los sepulcros oirán su voz (la voz del Hijo del Hombre). Y saldrán de ellos, los que hayan obrado el bien, para una resurreción de la vida; los que hayan obrado el mal, para una resurrección de condenación.» Y en el cap. VI, 54: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día.»

San Pablo comprueba la posibilidad de la resurreción con la de Nuestro Señor Jesucristo (I Cor., XV, 17): ««Si los muertos no resucitan, Cristo mismo no ha resucitado: vuestra fe es vana, seguís en vuestro pecado.» Y (XV, 21-27): «Puesto que por un solo hombre ha venido la muerte, por un hombre también viene la resurrección de los muertos. Y como todos hemos muerto en Adán, así todos serán vivificados en Cristo. El último enemigo que será destruído

es la muerte...» El mismo San Pablo anuncia este misterio ante los Atenienses (244), ante el Gobernador Félix (245) y ante los Tesalonicenses (246). Véase también el Apocalipsis, c. XXI, 4.

Los Padres de la Iglesia del siglo II hablan muy explícitamente de este dogma (247), y los mártires lo anuncian al morir (248).

* * *

La razón no puede dar una prueba demostrativa de esta verdad revelada, pero proporciona elevados motivos de conveniencia. Estos motivos son tomados tanto de parte del alma como del cuerpo, luego de parte de Dios y, por fin, de parte de Cristo. He aquí cómo son expuestos por el Catecismo del Concilio de Trento en el lugar citado: El primero *es que nuestras almas*, que no son más que una parte de nosotros mismos, son inmortales y *conservan siempre su tendencia natural a unirse a nuestros cuerpos* (249). Por eso parece contrario a la naturaleza que estuviesen separadas de él para siempre. Ahora bien: lo que es contrario a la naturaleza y se halla en estado violento

(244) *Hechos de los Apóstoles*, XVII, 31-32.
(245) Ibídem, XXIV, 15-21.
(246) *I Tess*, IV, 17.
(247) Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Tertuliano, hablan ampliamente de él; lo mismo que San Juan Crisóstomo, San Agustín y San Gregorio, Cfr. Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, index theologicus, n. 598-600: *mortui resurgent, et quidem omnes, cum eodem corpore*.
(248) Cfr. Ruinart, *Acta Martyrum*, pág. 70.
(249) Esto se explica porque nuestra inteligencia, la última de todas las inteligencias, tiene por objeto propio la verdad inteligible, conocida en el espejo de las cosas sensibles; ahora bien, tiene normalmente necesidad del concurso de la imaginación, que no existe actualmente sin un órgano, es decir, sin el cuerpo.

no puede durar siempre. Es, pues, conveniente que el alma se reúna con su cuerpo y que éste resucite (250). El alma es, naturalmente, la forma del cuerpo; por eso tiembla de separarse de él; por eso no debe estar privada de él para siempre (251).

Un segundo motivo deriva de la *Justicia infinita de Dios, que ha establecido en la otra vida castigos para los malos y premios para los buenos... Es conveniente,* por consiguiente, que las almas sean de nuevo unidas a sus cuerpos, para que *estos cuerpos,* que han servido de instrumento, tanto para el bien como para el mal, *participen con las almas de las recompensas o de los castigos merecidos.* Es el pensamiento que San Juan Crisóstomo ha desarrollado esmeradísimamente en una homilía al pueblo de Antioquía (252). En los malos, el cuerpo ha tomado parte en las obras de iniquidad y en los placeres criminales. En los buenos, ha estado al servicio del alma en la realización de las buenas obras, a veces heroicas, en la abnegación, en el apostolado, en los sufrimientos del martirio. Por lo demás, el cuerpo de los justos ha sido el templo del Espíritu Santo, como dice

(250) Cfr. Santo Tomás, *C. Gentes,* L. IV, c. 79.

(251) Cuanto estamos diciendo refuta la *metempsicosis,* según la cual un alma pasaría de un cuerpo a otro, bien al de una bestia, bien a otro cuerpo humano; por ejemplo, el alma de Pedro al cuerpo de Pablo. Esto no es posible, porque el *alma humana* tiene una relación esencial *a un cuerpo humano,* y no a un cuerpo de bestia; además, *esta alma individual dice por sí misma* una relación *a este cuerpo individual,* y no a otro. Así, las almas separadas siguen *individualizadas* por su relación a su propio cuerpo, que ellas reanimarán un día. El cuerpo de Pedro ha sido querido por Dios para el alma de Pedro, y no para la de Pablo. Este es el profundo sentido de la individualidad de las almas y de la de los cuerpos.

(252) Homilías 49 y 50.

San Pablo. La resurrección de los cuerpos es, pues, muy conveniente, para que nada falte a la felicidad del alma. En esto aparecen, junto con la Justicia de Dios, su Sabiduría y su Bondad.

Un tercer motivo deriva de que la *victoria de Cristo sobre el pecado y sobre el demonio tiene por consecuencia la victoria sobre la muerte, engendrada por el pecado.* El mismo ha obtenido victoria sobre la muerte con su resurrección y con la de su Santísima Madre antes de la Asunción: es, pues, conveniente, para que El sea el Salvador de la humanidad en el cuerpo y en el alma, que obtenga la victoria definitiva sobre la muerte con la resurrección universal.

El Catecismo del Concilio de Trento ha dicho a este propósito, lugar citado: «¡Admirable restauración de nuestra naturaleza, de que somos deudores a la victoria de Nuestro Señor Jesucristo sobre la muerte!» La Sagrada Escritura habla expresamente sobre esto: *«El aniquilará a la muerte para siempre»,* dice Isaías hablando de Jesucristo (253). Oseas le hace decir: «¡Oh muerte, yo seré tu muerte!» (254). San Pablo, explicando esta sentencia, no duda en afirmar *que después de todos los demás enemigos, la muerte será destruída* (255). En San Juan leemos: «No habrá ya más muerte» (256). Era, en efecto, de la máxima conveniencia que los méritos de Jesucristo, que han destruído el imperio de la muerte, fuesen infinitamente más eficaces y más potentes que el pecado de Adán» (257).

(253) *Is.,* XXV, 8.
(254) *Oseas,* XIII, 14.
(255) *I Cor.,* XV, 26.
(256) *Apoc.,* XXI, 4.
(257) *Hebr.,* II, 14.

Las propiedades de los cuerpos gloriosos

San Pablo (I Cor., XV, 42) dice: «El resplandor de los cuerpos celestes es de distinta naturaleza que el de los cuerpos terrestres: distinto es el esplendor del sol, el de la luna y el de las estrellas; lo mismo que una estrella es diferente, en el brillo, de otra. Así acaece en la resurrección de los muertos. Sembrado en la corrupción, el cuerpo resucita *incorruptible;* sembrado en la ignominia, resucita *glorioso;* sembrado en la debilidad, resucita *lleno de fuerza;* sembrado en cuerpo animal, resucita *cuerpo espiritual* (o sutil).»

Según esta doctrina, los teólogos distinguen cuatro cualidades principales de los cuerpos gloriosos: la impasibilidad, la sutileza, la agilidad, la claridad.

La *impasibilidad* es el don que los preservará no sólo de la muerte, sino del dolor (258); esta cualidad derivará de la perfecta sumisión del cuerpo al alma (259).

La *agilidad* librará al cuerpo del peso que a veces le oprime en la vida presente. Podrá ir a doquiera que al alma le plazca con una facilidad y una desenvoltura incomparable; como el águila, según dice San Jerónimo (260).

La *sutileza* le hará capaz de penetrar a través de los otros cuerpos sin dificultad: como el Cuerpo glorioso de Jesucristo resucitado entró en el Cenáculo, estando las puertas cerradas (261).

(258) Cfr. San Tomás, *Suppl.*, q. 93, a. 1; q. 84, q. 85.
(259) *De Civitate Dei*, L. XI, 10.
(260) *Coment. de Isaías*, c. 40.
(261) Cfr. San Tomás, *Suppl.*, q. 83.

La *claridad* dará al cuerpo de los Santos aquella irradiación y aquel esplendor que es la esencia misma de la belleza. Nuestro Señor dice: «Los justos brillarán como el sol en el reino de mi Padre» (262); y para dar una idea de esto a tres de sus discípulos, se transfiguró ante ellos sobre el Tabor (263). San Pablo dice también: «Jesucristo reformará nuestro cuerpo vil y abyecto, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso» (264). Los israelitas, en el desierto, vieron una imagen de esta gloria sobre la frente de Moisés, cuando, después de haber visto a Dios y recibido sus palabras, apareció ante ellos con un rostro tan luminoso que sus ojos no podían sostener su fulgor (265).

Esta claridad no es más que un reflejo, o una redundancia de la gloria del alma sobre el cuerpo (266). De aquí se sigue que los cuerpos de los Santos no tendrán todos el mismo grado de claridad, sino el proporcionado a la luz de gloria y de caridad que corresponda a su méritos. San Pablo dice a esto: «Como una estrella difiere de otra estrella en claridad, así serán en la resurrección de los muertos (267).

Por fin, nuestros sentidos hallarán una pura e inefable alegría en contemplar la Humanidad de Jesús, la Santísima Virgen María, los cuerpos de los Santos, todas las bellezas del mundo renovado y en oír los cánticos que acompañarán el culto de adoración y de

(262) *Math.*, XIII, 14.
(263) *Math.*, XVII, 12.
(264) *Philipp.*, III, 21.
(265) *Exod.*, XXXIV, 20.
(266) Cfr. Santo Tomás, *Suppl.*, q. 85, a. 1.
(267) *I Cor.*, XV, 41.

acción de gracias de la Ciudad de Dios. Tal será la felicidad accidental del Cielo después de la renovación del mundo.

* * *

¿Qué frutos debemos obtener del conocimiento de este misterio, al que no teníamos, por naturaleza, derecho alguno a aspirar? El Señor se ha dignado «*revelar estas cosas a los pequeños,* mientras que las ha ocultado a los pudientes y a los sabios» (268). Debemos, en primer lugar, dar gracias a la infinita Bondad. Y encontrar después en ello un estímulo para reprimir las malas pasiones, que serán castigadas en el cuerpo y en el alma, y para vivir una vida santa: la que el Señor espera de nosotros en las condiciones en que nos hallamos. Debe ser, en fin, un consuelo para nosotros, al morir o al ver morir a los nuestros, pensar en la resurrección futura. En el curso de la vida presente este pensamiento es confortador en medio de nuestras penas. Así, Job se consolaba en sus desventuras con la esperanza de ver al Señor, su Dios, en el día de la resurrección (269).

El esplendor que aparece a veces en el rostro de los Santos, como en el de Santo Domingo o San Francisco, es el preludio del esplendor de la eternidad (270).

(268) *Math.,* XI, 26.
(269) *Job,* XIX, 26.
(270) Cuenta la historia que los herejes quisieron matar a Santo Domingo, y fueron al camino por el que tenía que pasar en Forjeau; pero cuando él llegó, tal luz despedía su figura, que no osaron tocarle; esta luz era el reflejo sensible de la contemplación que le unía a Dios, y que le salvó, salvando así también a la Orden que él tenía intención de fundar.

CAPITULO VI

El número de los elegidos

Muchas obras han sido escritas sobre este tema; hay una relación bastante completa de ellas, junto con un examen juicioso de las razones propuestas en el erudito artículo *Elegidos,* del tantas veces citado Diccionario de Teología Católica, escrito por A. Michel. Nosotros no diremos más que lo que es cierto o al menos muy probable, según la gran mayoría de los teólogos.

El misterio relativo al número de los elegidos

El número de los elegidos es conocido por Dios: «El Señor conoce los que son suyos» (II Tim., II, 19). La liturgia dice también que este número es conocido de El solo (271). Es lo mismo que afirma Santo Tomás (272). El fin del mundo sobrevendrá cuando el número de los elegidos esté completo, y cuando la continuación de las generaciones humanas no tenga ya razón de ser.

Este número, en sí mismo considerado, es muy grande, según el testimonio del Apocalipsis (VIII, 4-9): «Oí el número de los que habían sido señalados con el sello (de los servidores de Dios), ciento cuarenta y cuatro mil de cada una de las tribus de Israel...

(271) *Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus.*
(272) I, q. 23, a. 7.

Después de esto, vi *una multitud inmensa, que nadie podía contar*, de todas las naciones, de todas las tribus, de todo pueblo y de toda lengua. Estaban en pie ante el Trono y ante el Cordero, vestidos de albas vestiduras, con palmas en las manos.»

¿Será el número de los elegidos mayor que el de los réprobos?

Si se cuentan los ángeles y los hombres elegidos, su número parece superior al de los réprobos, dice Santo Tomás (273), porque según el testimonio de la Sagrada Escritura y de la Tradición, y por lo que toca a los ángeles, cuyo número es elevadísimo, según Daniel (VII, 10), como el de las estrellas del Cielo, la mayoría permaneció fiel. Además, en la naturaleza angélica, dice Santo Tomás (274), el mal no se verifica más que en la minoría de los casos, porque el ángel, al no tener ni sentidos ni pasiones, no corre peligro, como el hombre, de tomar apego a una vida inferior.

Si nos referimos sólo a los hombres, ignoramos si la Tierra es el único mundo habitado de los diseminados en el espacio. Si se trata sólo de los hombres que se suceden en nuestro planeta, la cuestión del número de los elegidos sigue siendo muy controvertida.

Muchos Padres y teólogos se inclinan por un menor número de los elegidos, porque se dice en el Evangelio: «*Muchos son los llamados y pocos los elegidos.*» (Math., XX, 16; XXII, 14). «*Entrad por la puerta angosta, porque es ancha la puerta y espacioso el camino que conduce a la perdición, y muchos son los*

(273) Cfr. Denz., 1677; y San Agustín: *De natura et gratia,* c. 43, n. 50.
(274) I, q. 63, a. 9, ad. 1.

que lo recorren: es estrecha la puerta y áspero el camino que conduce a la vida, y pocos son los que la encuentran» (Math., VII, 14).

No obstante, estos textos no son absolutamente demostrativos. El padre Monsabré, con muchos otros, pone de relieve (275) que «si estas palabras han sido dichas para todos los tiempos y todos los lugares, la opinión favorable al pequeño número de los elegidos triunfa. Pero está permitido creer que deben aplicarse, sobre todo y directamente, al tiempo ingrato de la predicación del Salvador; y están más que justificadas por el poco fruto de esa predicación. Cuando Jesús quiere hacernos entrever el porvenir, habla de otro modo. Dice a sus discípulos: «*Cuando yo haya sido levantado sobre la tierra, todo lo atraeré a mí*» (Jo., XII, 32). «*Las potencias del infierno no prevalecerán contra la Iglesia*» (Math., XVII). Y mostrándonos los resultados de su último Juicio, dice: «Los buenos irán a la vida eterna y los malos al tormento eterno» (Math., XXV, 46). Os ruego que observéis que El no determina el número de los buenos y de los malos. Su intención es callar sobre esta cuestión, y a los que le piden que se pronuncie claramente con esta pregunta: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?» Se contenta con responder: «Esforzaos por entrar por la puerta estrecha, porque muchos tratarán de entrar y no podrán» (Luc., XIII, 24). Los rigoristas me dirán quizá que Jesucristo nos oculta el misterio de su justicia para no turbar a las almas timoratas; yo prefiero pensar que El nos oculta el misterio de su misericordia para hacernos evitar la presunción.»

La opinión común de los Padres y de los antiguos

(275) Conf. de Nuestra Señora: 102.ª Conf.: *El número de los elegidos,* pág. 253.

teólogos es, sin duda, que, de los hombres, los que se salvan no representan el mayor número. Se cita en favor de esta creencia a los Santos Basilio, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno, Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León Magno, Bernardo, Tomás de Aquino; y más cercanos a nosotros: Molina, San Roberto Bellarmino, Suárez, Vázquez, Lesius, San Alfonso. Pero éstos expresan su modo de ver como una opinión, no como una verdad revelada ni como una conclusión segura.

En el último siglo la opinión contraria, *del mayor número de los elegidos*, ha sido defendida por el padre Faber, en Inglaterra; por Mons. Baugaud, en Francia; por el padre Castelein, S. J., en Bélgica.

Se hallará la relación de los motivos en pro y en contra en el artículo *Elegidos*, arriba citado: unos insisten en la misericordia, otros en la justicia. Ni unos ni otros ofrecen una certeza; son sólo motivos de conveniencia y distan mucho de las razones de conveniencia también, pero invocadas en favor de un dogma ya cierto por revelación, como la resurrección final, porque no se trata aquí de una verdad ya segura.

* * *

Así, los teólogos se inclinan, por lo común, a completar lo que nos dice la Sagrada Escritura y la Tradición, con la consideración de los medios de salvación dados a los hombres en la Iglesia Católica, y fuera del cuerpo de la Iglesia, sobre todo a las almas de buena fe.

Si se trata de los católicos, se enseña comúnmente, sobre todo después de Suárez, que, aun no considerando más que los adultos, *el número de los elegidos*

supera al de los réprobos. Si los más pecan mortalmente, se levantan, sin embargo, en el tribunal de la penitencia; y son relativamente pocos los que, al fin de su vida, no se arrepienten y rehusan recibir los Sacramentos.

Si se trata de todos los cristianos, o de todos los bautizados, sean católicos, sean protestantes, sean cismáticos, *es más probable*—dicen comúnmente los teologos—*que el mayor número es de los que se salvan*, comprendiendo al menos los adultos y los niños, porque son numerosos los niños que mueren en estado de gracia antes del uso de razón. Además, muchos cismáticos y protestantes lo son hoy día de buena fe, y pueden reconciliarse con Dios con un acto de contrición, sobre todo al fin de su vida, cuando la misericordia divina se inclina sobre ellos. Por fin, los cismáticos pueden ser ayudados por una absolución sacramental.

Si se trata del género humano en globo, la cuestión es discutida por las razones antes expuestas. Pero aun cuando el número de los elegidos fuese menor, la gloria de Dios, en su gobierno, no sufre por ello menoscabo. La calidad prevalece sobre la cantidad: una sola alma elegida es como un universo espiritual que ha alcanzado su fin; y ningún mal se verifica sin que haya sido permitido para un mayor bien. Además, entre los no cristianos, sean hebreos, mahometanos o paganos, se dan elegidos. Los hebreos y los mahometanos no sólo admiten el monoteísmo, sino que conservan fragmentos de la revelación primitiva y de la revelación mosaica. De modo que pueden creer en un Dios remunerador, supremo y sobrenatural, y con la ayuda de la gracia hacer un acto de contrición. Y entre los mismos paganos, aquellos que

están en la ignorancia no culpable de su religión, y se esfuerzan por observar la ley natural, Dios no deja de ofrecerles sus medios sobrenaturales de El solo conocidos, para que puedan alcanzar la eterna salvación. Tal es la consoladora afirmación hecha por Pío IX, al recordar *que Dios no manda lo imposible* (276). Y es sentir común de los teólogos que *a quien hace lo que está en su mano Dios no le rehusa su gracia.*

¿Podemos nosotros llegar a una certeza acerca de la cuestión: el mayor número de los hombres se salva?

Es mejor reconocer nuestra ignorancia en este punto y evitar conturbar a los fieles con una doctrina demasiado rígida, o bien exponerlos al peligro de perderse en una doctrina demasiado abierta. Lo importante es observar los Mandamientos de Dios, teniendo presente la gran verdad, bien expresada por San Agustín (277) y proclamada por el Concilio de Trento (Denz., 804): «*Dios no manda lo imposible; pero, al darnos sus preceptos, nos advierte que hagamos lo que podamos y que le pidamos su gracia para cumplir lo que no podamos.*»

Hay que depositar también nuestra confianza en Jesús: «*Víctima de propiciación por nuestros pecados*» (I, Jo., IV, 11); en el «*Cordero de Dios que borra los pecados del mundo*» (Jo., I, 29). «Acerquémonos confiadamente al trono de la gracia para obtener misericordia y encontrar ayuda en el momento oportuno (278), (Hebr., IV, 16).

(276) En cuanto a los niños que mueren antes del Bautismo y del uso de razón, a causa del pecado original que no les ha sido remitido, van al limbo, donde no sufren, porque ignoran que estaban llamados a ver a Dios cara a cara; le conocen con un conocimiento natural y tienen una cierta felicidad natural *(quamdam beatitudinem naturalem)*, aunque no lleguen, por el pecado original, al amor eficaz de Dios, autor de la Naturaleza.

Lo que muestra, indirectamente, el valor o la espiritual grandeza del Bautismo.

(277) *De natura et gratia*, c. 43, 50.

LAS SEÑALES DE LA PREDESTINACIÓN

Como declara el Concilio de Trento (Denz., 805 y 806), no se puede tener, en la Tierra, sin una revelación especial, la certeza de que se está predestinado. Ningún justo, a menos que tenga una especial revelación, sabe si perseverará en las buenas obras y en la oración.

(278) En sus *Meditaciones sobre el Evangelio*, última parte, 72.º día, del misterio de la predestinación: «*La voluntad de mi Padre es que yo no pierda ninguno de los que me ha dado.*» (Jo., VI, 39), Bossuet dice: «¿Por qué nos hace penetrar Jesús en esta sublime verdad? Es, tal vez, para turbarnos, para alarmarnos... para que nos agitemos, pensando: «¿Estoy yo acaso en el número de los elegidos o no lo estoy?» Lejos de nosotros tan funesto pensamiento, que nos haría entrar en los secretos designios de Dios, penetrar, por así decir, en su seno y sondear el profundo abismo de sus eternos decretos. El designio de Nuestro Señor es que, al contemplar esta mirada secreta que El pone sobre los que conoce y que el Padre le ha dado por una especie de elección, y al reconocer que El los sabe conducir a su eterna salvación con medios que nunca fallan nosotros aprendamos, ante todo, a pedirle, a unirnos a su plegaria, a decir con El: *Líbranos de todo mal*—como dice la Iglesia—: *No permitas que nos apartemos de Ti: si nuestra voluntad quiere apartarse, no lo permitas;* tenla en tu mano, cámbiala, tórnala a Ti...—Jesús quiere inculcarnos la confianza en su Bondad—; y que, trabajando con toda nuestra voluntad por nuestra salvación, es necesario, sobre todo, abandonarnos a Dios sólo por el tiempo y por la eternidad.»

¿Hay, no obstante, algunos signos de predestinación, que dan una especie de certeza moral acerca de nuestra perseverancia?

Los Padres, especialmente San Juan Crisóstomo, San Gregorio Magno, San Bernardo, San Anselmo, a base de ciertas afirmaciones de la Sagrada Escritura, han indicado algunas señales de predestinación, que los teólogos han enumerado con frecuencia como sigue: 1.°, una buena vida; 2.°, el testimonio de una buena conciencia, pura de culpas graves y dispuesta a la muerte antes que a ofender a Dios gravemente; 3.°, la paciencia en la adversidad, por amor de Dios; 4.°, el gusto por la palabra de Dios; 5.° la misericordia para con los pobres; 6.°, el amor a los enemigos; 7.°, la humildad; 8.°, una devoción especial a la Santísima Virgen, a la que pidamos todos los días que ruegue por nosotros en la hora de nuestra muerte.

Entre estas señales, algunas, como la paciencia cristiana en las adversidades, muestra cómo la diversidad de condiciones naturales es a veces compensada y hasta superada por la gracia divina. Es lo que llaman las *Bienaventuranzas evangélicas:* «Bienaventurados pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, porque de ellos es el reino de los Cielos.» *Llevar pacientemente y por largo tiempo una cruz pesada es una gran señal de predestinación.*

Hay, pues, estados indicados como signos especialísimos; una gran intimidad con Dios en la oración, la perfecta mortificación de las pasiones, el deseo ardiente de sufrir mucho por la gloria de Jesucristo, el celo infatigable por la salvación de las almas. El misterio de la predestinación nos advierte que sin la

gracia de Cristo *nosotros no podemos hacer nada en el terreno de la salvación:* «*Sine me nihil potestis facere*» (279)—ha dicho El—. Y «*¿qué es lo que tenemos nosotros*—dice San Pablo—*que no lo hayamos recibido?*» (280).

Pero, por otra parte, la predestinación no hace superfluo el trabajo de la santificación, porque nosotros tenemos que merecer la vida eterna; nadie entrará en el Cielo si no ha muerto en estado de gracia, y nadie irá al Infierno a no ser por su culpa. Recordemos las palabras de San Pablo (Rom., VIII, 17): «Somos herederos de Dios, coherederos de Cristo, sufrimos con El para ser con El glorificados.»

(279) *Jo.*, XV, 5.
(280) *I Cor.*, IV, 7.

EPILOGO

La doctrina revelada sobre la muerte, el juicio particular, el Infierno, el Purgatorio y el Cielo nos hacen presentir lo que es la otra vida, y nos manifiestan la profundidad del alma humana, que sólo Dios, visto cara a cara, puede atraer a sí irresistiblemente y colmar. Lo que hace que orientemos hacia el Cielo nuestro destino es la gracia santificante, germen de la vida eterna; son las virtudes infusas, que de ella se derivan, sobre todo la fe, la esperanza y la caridad, con los siete dones del Espíritu Santo.

Notemos, para terminar, que hoy día estas tres grandes virtudes teologales son a veces completamente desfiguradas. La Fe en Dios, la Esperanza en Dios, la Caridad de Dios, y de los hombres en El, han sido sustituídas, en muchos centros modernos, por la fe y por la esperanza en la humanidad, por el amor teórico de la humanidad. La fraseología ha ocupado en estos centros el lugar de la doctrina sagrada. El arte de hacer frases ha sustituído a la doctrina revelada sobre Dios y sobre el alma. Todo está así irremediablemente falseado.

En ciertas logias masónicas, en la primera sala, se lee en las paredes: «Fe, esperanza y caridad.» Ches-

terton ha hablado a este propósito *«de las grandes ideas que se han vuelto locas»*.

Más exactamente, son las personas, y no las ideas, las que a causa de perturbaciones psicológicas y físicas, se vuelven locas, y cuanto mejor dotadas estaban de una gran inteligencia, más penosa es esta locura y adquiere proporciones que corresponden a las de sus facultades y de su cultura. Por eso la locura religiosa es la más difícil de curar, porque no se puede apelar, para vencerla, a un motivo más elevado; la inteligencia se pierde en lo que ella tiene de más alto. Entonces se engaña habitualmente, no acerca del valor de los objetos más ordinarios, sino sobre el de las ideas más elevadas: Dios, sus infinitas perfecciones, su justicia y su misericordia.

«Las grandes ideas enloquecidas» son las ideas religiosas que han perdido su significado superior, y que están completamente alteradas y falseadas. Es lo que sucede cuando se sustituye la fe en un Dios que no puede engañarse ni engañar por la fe en la humanidad, a pesar de todas sus aberraciones. Y como la fe verdadera, iluminada por los dones del Espíritu Santo, por los dones del entendimiento y la sabiduría, es el principio de la contemplación mística, en la que nos apasionamos por el progreso de la humanidad, como si tal progreso no tuviese que sufrir interrupción alguna, como si no fuese él mismo un Dios que se hiciese o se formase en nosotros. Cuando Renán se preguntaba: «¿Existe Dios», respondía: «Aun no»; sin advertir siquiera que decía una blasfemia.

La antigüedad clásica no ha conocido un desequilibrio tan profundo. Después de ella ha venido el Cristianismo, la elevación sobrenatural del Evangelio, y cuando uno se separa del Evangelio, la caída es

tanto más rápida cuanto de más alto se cae. La separación empieza con Lutero, con la negación del sacrificio de la Misa, del valor de la absolución sacramental y, por tanto, de la Confesión; con la negación, incluso, de la necesidad de observar los mandamientos de Dios para salvarse. La caída se aceleró después con los enciclopedistas y filósofos del siglo XVIII, con el *Cristianismo corrompido* de J. J. Rousseau, que despoja al Evangelio de su carácter sobrenatural y reduce el Cristianismo al sentimiento natural que se encuentra, más o menos alterado, en todas las religiones. La revolución francesa propagó por todas partes estas ideas. En la misma época, Kant sostiene que la razón especulativa no puede probar la existencia de Dios. Y entonces Fichte y Hegel enseñan que Dios no existe fuera y sobre la humanidad, sino que se hace en y por nosotros, y que no es más que el progreso de la humanidad, como si éste no fuese, de cuando en cuando, acompañado de un espantoso retroceso hacia la barbarie.

Entre el Cristianismo y estos monstruosos errores, el *liberalismo* quiere sostenerse en medio y no concluye nada que sirva para obrar. Por eso es reemplazado por el *radicalismo* en la negación, después por el *socialismo*, y, finalmente, por el *comunismo* materialista y ateo, como preveía Donoso Cortés (281). Ese comunismo es la negación de Dios, de la religión, de la familia, de la propiedad, de la patria, y con-

---

(281) Cfr. *Obras de Donoso Cortés*, trad. francesa. París, 2.ª ed., 1862, t. II, págs. 272 y sig.: *El principio generador de los mayores errores de nuestros días;* carta de treinta páginas escrita en 1852 para ser presentada a Pío IX.—*Discurso sobre la situación general de Europa* (1850); ídem, t. I, páginas 399 y sig.; ídem, t. III, págs. 279 y sig.

duce a una esclavitud universal por medio de la más espantosa de las dictaduras. La separación se ha acelerado como la caída de los cuerpos.

* * *

Para volver a elevarse no hay más medio que emprender seriamente una verdadera santidad, pero es necesario considerar ésta de un modo realista.

La santidad, como demuestra Santo Tomás (II, II, q. 81, a. 8), tiene dos caracteres esenciales: la ausencia de toda mancha o del pecado que aleja de Dios, y una unión estable con Dios. Esta santidad es perfecta en el Cielo, pero empieza en la Tierra, donde se manifiesta concretamente de tres maneras, sobre las que vamos a insistir.

Hay, en efecto, tres grandes deberes para con Dios: debemos *conocerlo, amarlo y servirlo*, y alcanzar así la vida eterna. Hay almas que tienen preferentemente por misión *amar a Dios y hacerlo amar mucho:* son almas de fuerte voluntad, que reciben gracias de amor ardiente. Hay otras que tienen por misión *hacer conocer a Dios;* en ellas domina, sobre todo, la inteligencia, y reciben especiales gracias de luz. Por fin, hay almas cuya misión es *servir a Dios con fidelidad al deber cotidiano;* son la mayoría de los buenos cristianos, en los cuales se ejercita con la memoria la actividad práctica a través de la fidelidad al deber de cada día.

Estas tres formas de santidad parecen estar representadas en tres Apóstoles privilegiados: Pedro, Juan y Santiago.

* * *

Las almas en que domina la voluntad reciben muy pronto la gracia de un amor ardiente. Se preguntan: «¿Qué haré yo por Dios? ¿Qué obra emprenderé por su gloria?» Tienen sed de sufrimientos, de mortificación para probar a Dios su amor, para reparar las ofensas de que es objeto, para salvar a los pecadores. Sólo secundariamente se aplican a conocer mejor a Dios.

A este grupo pertenecen el profeta Elías, tan notable por su celo; San Pablo, tan profundamente devoto de Nuestro Señor, y que por humildad y amor quiso ser crucificado con la cabeza hacia abajo; los grandes mártires: San Ignacio de Antioquía, San Lorenzo; más cercano a nosotros, el seráfico San Francisco de Asís, Santa Clara; más tarde, San Carlos Borromeo, San Vicente de Paul, rebosante de caridad por el prójimo; Santa Margarita María, San Benito José Labre, con su amor a la Cruz; el Santo Cura de Ars.

El peligro para estas almas está en la misma energía de su voluntad, que puede degenerar en rigidez, tenacidad y obstinación; entre las menos fervorosas de ellas, ése será el defecto culminante: un celo no suficientemente iluminado ni suficientemente paciente y dulce; y a veces se dedicarán en demasía a las obras activas, a expensas de la oración.

Las pruebas que el Señor les envía tienden, sobre todo, a humillarlos, a quebrar su voluntad cuando se ha hecho demasiado rígida, para que se haga plenamente dócil a la acción del Espíritu Santo y para que su celo ardiente sea cada vez más humilde, iluminado, paciente y dulce. Por este camino es por el que se elevan a la cumbre de la perfección.

* * *

Las almas dominadas por la inteligencia se elevan por otro camino: reciben tempranas gracias de luz que las llevan a la contemplación, a grandes visiones de conjunto que constituyen el valor de la sabiduría. Su amor aumenta sólo por vía de inteligencia. Experimentan menor necesidad de obrar que las precedentes; pero si se mantienen fieles, llegarán al amor heroico hacia el Dios que las arrebata.

A este grupo de almas pertenecen los grandes doctores: San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Francisco de Sales, que se lamentaba por su lentitud en seguir las gracias de luz recibidas.

El peligro para estas almas está en limitarse a recibir las gracias de luz, y en no conformar suficientemente su conducta a ellas. Mientras que su inteligencia está muy iluminada, su voluntad carece de ardor.

Estas almas sufren, sobre todo, por el error, por las falsas direcciones que extravían las inteligencias. No obstante, semejantes pruebas son purificadoras, y cuando las soportan con resignación, esas almas llegan a un gran amor de Dios. Un alma iluminada fiel estará más unida a Dios que un alma ardiente infiel.

* * *

Por fin, hay almas en las que la facultad dominante es la memoria y la actividad práctica; éstas tienen ante todo por misión servir a Dios con la fidelidad al deber cotidiano. Son la mayoría de las almas cristianas. La memoria les recuerda los hechos particulares, se afectan por un hecho de la vida de un Santo, por una palabra de la liturgia; la inspiración divina las hace atentas a los diversos medios de perfección. Si son fieles, pueden elevarse, como las precedentes, a los más sublimes grados de perfección.

A este grupo de almas parecen pertenecer: el Apóstol Santiago, los grandes pastores de la Iglesia primitiva, consagrados todos ellos, hasta el martirio, a la dirección de sus diócesis; y en los tiempos modernos, San Ignacio, atento a los medios más prácticos de santificación y que se preocupa particularmente de considerar a los hombres tal como son y no solamente como deberían ser: San Alfonso de Ligorio, completamente preocupado de la moral y del apostolado práctico, cuya necesidad tan fuertemente se hacía sentir en la lucha contra el jansenismo y la incredulidad. El escollo de estas almas es el excesivo apego a las prácticas, buenas en sí mismas, pero que sólo indirectamente conducen a Dios. Unas pondrán toda la perfección en las austeridades; otras, en la abnegación; otras, en el trabajo habitual; algunas, en la recitación de interminables rezos. El escollos, aquí, son la minucia y el escrúpulo. Todo esto puede demorar la entrada de estas almas en la contemplación, a la que el Señor las llama, e impedir la intimidad de su unión con El. Se entretienen con métodos y medios que han servido para un momento, pero que más tarde apartan de la contemplación sencilla y amorosa a Dios.

Las pruebas, para estas almas, se encuentran, sobre todo, en la práctica de la caridad fraterna y en el apostolado. Sufren mucho por los defectos del prójimo. Pero si se conservan fieles en medio de esas dificultades, llegan, ellas también, a una unión muy íntima con el Señor.

Tales son las tres principales formas de santidad,

que corresponden a nuestros tres grandes deberes para con Dios: conocerle, amarle y servirle.

* * *

Jesús nos ha mostrado la excelencia de estas tres formas de santidad en su vida oculta, en su vida apostólica y en su vida dolorosa.

En su vida oculta en la soledad de Nazareth, en la casa del carpintero, es el ejemplo *de la fidelidad al deber cotidiano*, mediante actos extremadamente modestos, pero grandísimos por el amor que los inspira, y de un valor sin medida.

En su vida apostólica, aparecía como *la luz del mundo*, y nos dice: «El que me siga no camina en las tinieblas, sino que recibirá la luz de la vida» (Jo., VIII, 12). Lo que El enseña sobre la vida eterna y los medios para alcanzarla, no lo cree, sino que lo ve inmediatamente en la esencia divina (282). El funda la Iglesia, se la confía a Pedro. El dice a sus Apóstoles: «Vosotros sois la luz del mundo» (Math., V, 14), y les mandará ir a enseñar a todas las naciones, y a llevarles el Bautismo, la absolución, la Eucaristía (Mth., XVIII, 18); lo que confirmará después de su resurrección (Math., XVIII, 19).

En su vida dolorosa Jesús nos manifiesta toda *la intensidad de su amor* al Padre y a nosotros; amor que le lleva hasta morir por nosotros en la cruz, para reparar la ofensa hecha a Dios y salvar las almas.

Jesús posee eminentemente estas tres formas de la santidad, y supera todos los escollos que en ellas encuentran otras almas. Tiene todo el ardor del amor, sin rigidez ni tenacidad. Nunca fué su amor más ardiente que sobre la cruz y nunca como en la cruz manifestó una dulzura más misericordiosa, diciendo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.»

(282) Cfr. Santo Tomás, III, q. 9, a. 2; q. 10.

Jesús gozó de la contemplación más luminosa y más sublime; pero no se perdió en esa contemplación, no se abstrajo, fuera del mundo, como un Santo en éxtasis. Jesús está por encima de los éxtasis, y sin cesar de contemplar al Padre y de estarle íntimamente unido, se entretiene con los Apóstoles en los detalles de su vida apostólica.

Por fin: Si Jesús está atento a las más pequeñas cosas en el servicio de Dios, no corre el riesgo de detenerse demasiado, perdiendo de vista las mayores. No deja de verlo todo en Dios, las cosas del tiempo en las de la eternidad.

La santa alma de Jesús aparece más grande cuando se la compara a los más grandes Santos, como la luz blanca es superior a la de los siete colores del iris, que de ella proceden.

Guardando la debida proporción, hay que hacer la misma observación respecto a la santidad eminente de María, Madre de Dios y llena de gracia. Ellos son así nuestros mediadores, que Dios nos ha dado para ayudar nuestra debilidad.

Dejémonos humildemente conducir: Ellos nos guiarán infaliblemente a la vida eterna. La vida de la gracia es ya la vida eterna comenzada: «*Inchoatio quaedam vitae aeternae!*

BIBLIOGRAFIA

Obras generales

Santo Tomás, in IV Sententiarum y Suplemento de la Suma Teológica; sus principales comentaristas: *Cayetano, Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Gonet, Billuart.*

San Buenaventura, in IV Sent.—*Duns Escoto*, in IV Sent.

Suárez y San Belarmino: Obras, especialmente sus tratados de los Novísimos.

Tratados modernos de los Novísimos, especialmente los de los siguientes: *Mazzella, Palmieri, Billot, Ch. Pesch, Lipicier, Tanquerey, Hugon, Hervé.*

Obras francesas: *Mons. Elie Méric*, L'Autre vie, 1880.—*Padre Monsabré*, Exposición del dogma católico: *L'autre monde*, 1888-89.—*A. Michel*, Les fins dernières, 1927.

Estudios especiales

1. La muerte y el juicio particular.—A. Michel, D. T. C. (= Diccionario de Teología Católica), art.: *Mors, Eternité.*—Y. Rivière, D. T. C., art.: *Jugement.*
2. El infierno.—*P. Janvier*, Exposición de la Moral católica: *La vie et le péché.*—*P. Richard*, D. T. C., art.: *Enfer.*—*Ortolan*, D. T. C., art.: *Dam.*—*A. Michel*, *L'Enfer et la règle de foi*, 1921.

3. El Purgatorio.—*Mons. Chollet, La psycologie du Purgatoire*, 1924.—*A. Michel*, D. T. C., art.: *Purgatoire, Feu du Purgatoire.*
4. El Cielo.—*P. Gardeil, O. P.*, D. T. C., art.: *Beatitude. P. Bernard*, D. T. C., art.: *Ciel.—A. Michel*, D. T. C., art.: *Gloire*; *Intuitive* (visión); *Elus*; *Terrien, La grâce et la gloire*, t. II.—*Mons. Chollet, La psycologie des élus*, 1900; D. T. C., art.: *Corps glorieux.—Hugueny, O. P., A quel bonheur nous sommes destinés, Revue Thomiste, Janvier et Mars*, 1905.—*Gaudel*, D. T. C., art.: *Limbes. E. Mangenot*, D. T. C., art.: *Fin du monde.—A. Michel*, D. T. C., art.: *Résurrection.*

INDICE

Págs.

SEGUNDA PARTE.—LA MUERTE Y EL JUICIO

TERCERA PARTE.—EL INFIERNO: LA VIDA ETERNA PERDIDA PARA SIEMPRE

Págs.

CUARTA PARTE.—EL PURGATORIO: LA VIDA ETERNA ARDIENTEMENTE ANHELADA

Págs.

Págs.

Págs.

NIHIL OBSTAT: LIC. JOSÉ SEBASTIÁN CENSOR. MADRID, 7 de junio de 1950.
IMPRÍMASE: ✠ CASIMIRO, OBISPO AUXILIAR Y VICARIO GENERAL.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES DE GRÁFICAS ORBE, PADILLA, 82, EN MADRID, EL DÍA 30 DE MAYO, FIESTA DE SAN FERNANDO, DEL AÑO DEL SEÑOR DE MCMLI.